

الدكتور على سامي النشار الدكتور محمد علي أبو تاي

قراءات في الفلسفة

الطبعة الأولى

١٩٦٧



ملتزم الطبع والنشر
دار القومية للطباعة والنشر

الدكتور على سامي النشار الدكتور محمد علي أبو تان

قراءات في الفلسفة

الطبعة الأولى
١٩٦٧

ملتمز الطبع والنشر
الدار القومية للطباعة والنشر

في
الفلسفة الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير الكتاب

إن معاناه البحث والدراسة والاستقصاء في الحقل الإسلامى قد تكشفت عن ضرورة منهجية لاغنى عنها لجميع فئات الباحثين مهما تنوعت مطالبهم، ونعنى بذلك الحاجة الملحة إلى تحقيق النصوص ونشرها بطريقة علمية دقيقة مع مقدمات وتعليقات تحليلية مقارنة كلما أمكن ذلك ، وذلك قبل أن يشرع الباحث فى أى عمل تركيبى ولا سيما فى الجديد البكر من الموضوعات .

وإذا كانت الأبحاث قد تقدمت إلى حد كبير فى فروع الدراسات الإسلامية المختلفة فإنا لا نزال نخطو بحذر فى مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية، ولهذا فإنا يجب أن نتخذ منهج الدراسة النصية أسلوباً وطريقة لتكوين الطالب من هذه الناحية ، حتى لا تنعثر دراسته ويصبح نهياً لتفسيرات متباعدة لا تلزم بخط سير النص .

لكل هذا فقد أخذنا على عاتقنا مهمة اختيار بعض النصوص المركزية فى الفلسفة الإسلامية حتى يستطيع الطلبة دراسة واستيعاب موضوعات علم الكلام والتصوف والفلسفة واختص الأستاذ الدكتور على سامى النشار بنصوص القسم الأول منها واختص الدكتور محمد على أبو ويان بالقسم الثانى عن الفلسفة الإسلامية وشخصياتها ومذاهبها .

وإنا نرجو أن نكون قد - حققنا بهذا العمل - النفع لطلاب الفلسفة وللمشتغلين بالدراسات الفلسفية على وجه العموم .

والله ولى التوفيق

الإسكندرية فى يناير سنة ١٩٦٧

تقديم

لم يعد العلم الفلسفي الاسلامي قاصراً على دائرة «فلسفة الاسلام» المعروفين ، والذي يمثلهم الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد ، وغيرهم من مفكرين إسلاميين أخذوا بالتراث اليوناني ، سواء كان أرسططاليسيا أو أفلاطونيا أو افلوطينيا ، إن العلم الفلسفي الإسلامي أو الفلسفة الإسلامية ، تراث أوسع بكثير من فلسفة فلاسفة إسلاميين مشائين كانوا أو أفلاطونيين أو أفلوطينيين ، إنها تراث واسع خصمب ترى أصيل ، يتمثل في كل ما صدر عن هذا المجتمع من فكر ، وما انقذ فيه من معالجة مسائل الوجود بطرائق مختلفة ، ومناهج متعددة. إنها كل ما صدر من ضمير الأمة الإسلامية من نسق فلسفي ، محاولا تفسير الوجود أو الإنسان . ولقد تبين لنا بعد دراسات طويلة ، لمشاكل العلم الفلسفي الإسلامي ، وبعد زيادة لمتسعاته ولمضايقه ، ولبحوره الواسعة وخلجاته الضيقة ومنبسطاته ومنعرجاته ، أنه يشمل ويحتوي في أعماقه عددا من النظريات والمذاهب لاتضاهيها نظريات ومذاهب في فلسفة ما من الفلسفات ، قديمة كانت أو حديثة . ويظهر لنا بين الحين والحين - وثائق جديدة من مخطوطات نادرة أو ألواح مخفية ، ظننا زما أنها فقدت إلى الأبد - تكشف لنا عن نظريات ومذاهب علمية وعملية وأفكار واكتشافات خلاقة ، عرفها المسلمون خلال أبحاثهم في الفلسفة والعلم والمنهج.

كل هذا يدعوتنا إلى تخطيط لأجزاء الفلسفة الإسلامية على الوجه الآتي :

١ - ظهور المنهج وتطوره : كان لابد من ظهور منهج في مطلع الايام ،

أيام الإسلام والمسلمين ، يفصل بين حضارته ، وحضارة أمم من قبله ، كان لابد من ظهور هذا المنهج ليتناول به المسلمون ويضعون في ضوئه ما يصدر عنهم من فكر وعلم ، ويسبرون به ما يأتي من علم خارجي . وقد فعلوا هذا في علم من أخطر علومهم ، وهو علم أصول الفقه ، صاغ فيه المسلمون منهج البحث ، واكتشفوا فيه روح الإسلام العظيم ، وحين اكتمل هذا العلم ونضج ، أصبح منهج الحضارة الإسلامية ووسمها ، وفيه أيضا صيغت مادتهم في الفقه ، أي في معاملات المسلمين ، وفيه أيضا صيغت عقائدهم الدينية ، أي علم الكلام ، وبهذا ظهر علم الكلام .

٢ - وعلم الكلام أول علم فلسفي أصيل ، نبع عن تفكير إسلامي ، وصدر من عقل الأمة الإسلامية ، وفيه أول النظريات الفلسفية الدينية .

٣ - ولم يكن علم الكلام هو فقط مادة تطبيقية لهذا المنهج الحضاري العظيم ، بل ظهر العلم الإسلامي نفسه مطبقا على هذا المنهج ، وقد العلم الطبيعي والكيميائي وعلوم الفلك وعلم الطب ، وعلوم الرياضيات من حساب وجبر وهندسة ، ومختلف العلوم ، وفدت من يونان وفارس والهند - وفي ضوء المنهج التجريبي الذي اكتشفه علماء الفقه وأصوله - ظهر علم جديد ، على أساس تجريبي ، وأوغل المسلمون في التجربة والتجريب فسادوا الحياة الانسانية... ولكن سرعان ما دخلت أيضا بجانب هذا العلم الفلاسفة اليونانية وهنا يتضح لنا تفكير لا يمكن انكاره - وهو تفكير فلاسفة الإسلام المشهورين .

٤ - الفلسفة الإسلامية المشائية أو الأفلاطونية ، وقد تناول فلسفة اليونان فلاسفة إسلاميون - حاولوا التوفيق بين هذه الفلسفة وحقائق الإسلام ومنهم من اقترب من الدائرة الإسلامية ومنهم من ابتعد . وليس هنا مجال

التفصيل. ولكننا نقول : إن من بين هؤلاء من اقترب من ارسطو مع إيجابه إسلامي ، ومنهم من أخذ بأفلاطون مع محاولة توفيقية بحقائق الإسلام ، ومنهم من اعتنق مبادئ فلاسفة ما قبل سقراط ، كانبندوقليس مثلاً وابتعد عن الإسلام ابتعاداً كلياً . ومن هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين من حاول التوفيق بين كل نواحي هذا التراث وبين تراث من الهند وفارس - ومن العجب أن الكل عاش في رحاب الإسلام.

ولم يكن هذا كل تراث المسلمين الفكري بل إن البعض من مفكري الإسلام ، وييدهم أيضاً تفسير قرآني يدعم فكرتهم ، تخلصوا من نطاق العقل وعادوا إلى القلب ، وكان هذا هو التصوف .

هـ - التصوف : والتصوف هو محاولة إسلامية لتفسير الكون ولتفسير الإنسان تفسيراً ذوقياً أو كشفاً أو إشراقاً . بدأ جانب كبير منه في القرآن وسار مع القرآن ، وبدأ جانب آخر قرآنياً ثم تناول مذاهب خارجية ، حاول التوفيق بينها وبين الفكرة القرآنية وكلا الاتجاهين تراث عجيب لم تقدم لنا حضارة أخرى من الحضارات شبيهاً له .

وأخيراً - نحن نعطي في هذا القسم من الكتاب - قراءات موضحة ، ولا نقول إنها حاسمة ، أقول قراءات موضحة لأجزاء هذا التراث مع تعليقات غير كثيرة ، حتى لا تقيد القارئ بتفسير معين ، أو حتى لا تفرض عليه فكرة خاصة ، يرى نفسه غير متفك عنها . وسنحاول توضيح الغامض وتذليل المشتبه . وحسبنا في هذه الطبعة أن نفعل هذا،.

القسيم الأول

في

علم الكلام والتصوف

الباب الأول

في العلم الإنساني

كما صورہ علماء الاسلام

في هذا الباب تقدم للقارئ تصور علماء المسلمين للعلم الإنساني ، وهو يتناول ما نطلق عليه حديثا الفاسفة العامة ويتصل أيضا بمبحث المعرفة . وسنعطي نماذج في هذا الباب من أبحاث ابن خلدون عالم الاسلام الكبير . ومن العجيب أن تصيب بعض المحدثين نزوة عجيبة في بحثهم لابن خلدون ، فيرون عمله الأسامي هو إقامة علم الاجتماع ، وينادون بأن هذا هو جانبه الأصيل ، وطرافته الكبرى . وهذا خطأ كبير . إن حقيقة الأمر في ابن خلدون أنه فيلسوف أو مفكر أشعري ، انتهى إليه المذهب الأشعري العظيم ، ناضجا متماسكا بعد أن عاناه من قبل أئمة المذهب الفحول ، وأوصلوه إلى أوج التماسك ، وصل إليه كما قلت المذهب ، وفهمه هذا الرجل العبقري وتقد إلى أعماقه ، وأدرك ببصيرته النفاذة منهجه . وكان هذا المنهج ، هو المنهج الاستقرائي الاسلامي ، المختلف تمام الاختلاف عن المنهج القياسي اليوناني ، فطبقه ابن خلدون في براعة نادرة على أبحاث التاريخ التي وصلته ، سواء بالمشاهدة أو بالرواية والنقل والسمع .

وفي خلال هذا عرضت له ظواهر اجتماعية ، فسر لها بهذا المنهج ، فالتفسير الاجتماعي أو تطبيق المنهج التجريبي على أبحاث الاجتماع كان عرضا ، وإنما كانت غاية ابن خلدون أن يطبق الاستقراء الناقص على حوادث التاريخ

ووقائعه ، فهو فياسوف ومؤرخ يضع لنا - من خلال منهج الاشاعرة - منهج البحث التاريخي ، ووجه المقارنة بينه وبين أوجست كونت بعيدة كل البعد، وتتجنب الصواب . إن أردنا أن نقيم دراسة مقارنة بينه وبين علماء محدثين فمن الأولى أن نقارنه بعلماء المنهج التاريخي الحديث من أمثال لانجلوا وفلنج وسينبوس وغيرهم .

الفصل الأول

في العلوم وأصنافها

الفكر الإنساني الذي تميز به البشر عن الحيوانات . واهتدى به لتحصيل معاشه ، والتعاون عليه بأبناء جنسه ، والنظر في معبوده وما جاءت به الرسل من عنده فصار جميع الحيوانات في طاعته وملكه قدرته وفضله به على كثير خلقه .

في الفكر الانساني

[يستخدم ابن خلدون هنا أفكاراً في علم النفس الأرسطاليسي استخدمها بارعا ، أنه يفسر الآية ... وجعل لكم السمو الأبصار والأفئدة ، بأن السمع والأبصار هي إشارة للحواس ، والأفئدة هي الفكر . ويفسر الفكر بأنه القوة الكامنة في الدماغ ، وأن بهذه القوة ينتزع صور المحسوسات ، ويجرد من هذه الصور المعنى الكلي ، ومنهج الذهن أو الفكر في هذا هو التركيب وهذه كلها أفكار أرسطاليسية ، ثم يتكلم عن التقسيم الأرسطاليسي المنطقي لمعلوماتنا وهي التصورات والتصديقات .

أعلم أن الله سبحانه وتعالى ميز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كمال ونهاية ، فضله على الكائنات وشرفه . وذلك أن الإدراك - وهو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته - هو خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات والموجودات ، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها ، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة : السمع والبصر والشم والذوق واللمس . ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه ، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه ينتزع بها

صور المحسوسات ، ويجول بذهنه فيها فيجرد منها صوراً أخرى . والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس ، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب ، وهو معنى الأفئدة في قوله تعالى « وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة » والأفئدة جمع فؤاد وهو هنا الفكر ، وهو على مراتب .

الاولى : تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ليقصد إيقاعها بقدرته . وهذا الفكر أكثره تصورات وهو العقل التمييزي الذي يحصل منفعه ومعاشه ويدفع مضاره .

الثانية : الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم وأكثرها تصديقات ، تحصل بالتجربة شيئاً فشيئاً إلى أن تتم الفائدة منها . وهذا هو المسمى بالعقل التجريبي .

الثالثة : الفكر الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل . فهذا هو العقل النظري ، وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة فتفيد معلوماً آخر من جنسها في التصور أو التصديق ثم ينتظم مع غيره فيفيد علوماً آخر كذلك . وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعالله فيكمل الفكر بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية .

فصل في أن علم الحوادث الفعلية

إنما يتم بالفكر

[تصور ابن خلدون هنا للعلاقة العلية تصور
أرسططاليسي ، فهي عنده هنا بالطبع ، والأشياء تتجه نحو
غاية محددة ، وهنا أيضاً روح أرسططاليسية واضحة ،
وسرى ابن خلدون ينكر كل هذا] .

أعلم أن عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة كالعناصر وآثارها

والمكونات الثلاثة عنها التي هي المعدن والنبات والحيوان ، وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية ، وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها ، متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها : فمنها منتظم مرتب وهي الأفعال البشرية ، ومنها غير منتظم ولا مرتب ، وهي أفعال الحيوانات غير البشر . وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلاجل الترتيب بين الحوادث لابد من النطق بسببه أو علته أو شرطه . وهي على الجملة مبادئه إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخرا ولا المتأخر متقدما . وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخرا عنها . وقد يرتقى ذلك أو ينتهي . فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد ، وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء ، بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر فكان أول عمله ، ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته . مثلا لو فكر في إيجاد سقف يكنه ، انتقل بذهنه إلى الحائط الذي يدعمه ، ثم إلى الأساس الذي يقف عليه الحائط ، فهو آخر الفكر . ثم يبدأ في العمل بالأساس ثم بالحائط ، ثم بالسقف ، وهو آخر العمل . وهذا معنى قولهم : أول العمل آخر الفكرة ؟ وأول الفكرة آخر العمل ، فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المراتب لتوقف بعضها على بعض ثم يشرع في فعلها . وأول هذا الفكر هو المسبب الأخير ، وهو آخرها في العمل ، وأولها في العمل هو المسبب الأول ، وهو آخرها في الفكر . ولاجل العثور على هذا الترتيب يحصل الانتظام في الأفعال البشرية . وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل . إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ، ومدركتها متفرقة من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر ، ولما كانت الحواس المعبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة ، وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر واستولت أفعال البشر على عام الحوادث بما فيه . فكان

كله في طاعته وتسخيره وهذا معنى الإستخلاف المشار إليه في قوله تعالى « إني جاعل في الأرض خليفة » فهذا الفكر هو الخاصية البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث ومنهم من لا يتجاوزها ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى . واعتبر ذلك بلاعب الشطرنج . فان في اللاعبين من يتصور الثلاث حركات والخمس الذي ترتيبها وضعى ومنهم من يقصر عن ذلك لقصور ذهنه وإن كان هذا المثال غير مطابق لأن لعب الشطرنج بالملكة ومعرفة الأسباب والمسببات بالطبع لكنه مثال يحتذى به الناظر في تعقل ما يورد عليه من القواعد . والله خلق الإنسان وفضله على كثير ممن خلق تفضيلا .

فصل في العقل التجريبي وكيفية حدوثه

[نحاول ابن خلدون أن يتكلم ... في هذا الفصل عن التجربة وتتبع الوقائع وربطها ، ومع إستناده إلى أقوال الحكماء - أى فلاسفة الاسلام المتابعين للفلسفة اليونانية ، إلا أنه بدأ يتجه اتجاها إسلاميا صحيحا - وهو تكون الفكر التجريبي -] .

إنك تسمع في كتب الحكماء قولهم : « إن الإنسان هو مدنى بالطبع » يذكرونه في إثبات النبوات وغيرها . والنسبة فيه إلى المدينة وهي عندهم كفاية عن الإجتماع البشرى - ومعنى هذا القول أنه لا تمكن حياة المنفرد من البشر ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه ، وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته ، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبعه - وتلك المعاونة لا بد فيها من المفاوضة أولا ، ثم المشاركة وما بعدها وربما تفضى المعاونة عند اتحاد الأغراض إلى المنازعة والمشاجرة ، فتنشأ المفاخرة والمؤالفة والصداقة والعداوة ، ويؤول إلى الحرب والسلام بين الأمم

والقبائل . وليس ذلك على أى وجه اتفق . كما بين الحمل من الحيوانات بل للبشر - بما جعل الله فيهم من إنتظام الأفعال وترتيبها بالفكر كما تقدم - جعله منتظما فيهم ويسرهم لإيقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكيمية - ينكبون فيها عن المفسد إلى المصالح وعن القبيح إلى الحسن بعد أن يميزوا القبائح والمفسدة بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة وعوائد معروفة بينهم . فيفارقون الحمل من الحيوان وتظهر عليهم نتيجة الفكر في إنتظام الأفعال وبعدها عن المفسد .

هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد ولا يتعمق فيها الناظر ، بل كلها تدرك بالتجربة ، وبها تستفاد ، لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات ، وصدقها وكذبها يظهر قريبا في الواقع ، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك ، ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يسر له فيها مقتنصا له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه ، حتى يتعين له ما يجب وينبغي فعلا وتركيا : وتحصل في ملاسته الملكة في معاملة أبناء جنسه . ومن تتبع ذلك سائر عمره ، حصل له العثور على كل قضية ولا بد ، بما تسعه التجربة من الزمن . وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في أقرب من زمن التجربة ، إذا قلد فيها الآباء والمشيخة والأكابر ولقن عنهم ووعى تعليمهم ، فيستغنى عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها ومن فقد العلم في ذلك والتقليد فيه ، أو أعرض عن حسن استماعه وأتباعه طال عناؤه في التأديب بذلك ، فيجربى في غير مألوف ويدركها على غير نسبة . فتوجد آدابه ومعاملاته سيئة الأوضاع بادية للخلل ويفسد حاله في معاشه بين أبناء جنسه . وهذا معنى القول المشهور « من لم يؤدبه والداه أدبه الزمان » أى من لم يلحق الآداب في معاملة البشر من والديه وفي معناها المشيخة والأكابر ، ويتعلم ذلك منهم ، رجع إلى تعلمه بالطبع من الوقائع على توالي الأيام فيكون الزمان معلمه ومؤدبه لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التي في طبعه وهذا هو العقل التجريبي ، وهو يحصل بعد العقل التمييزي الذي

تقع به الأفعال كما بيناه، ويعد هذين مرتبة العقل النظرى الذى تكفل بتفسيره
أهل العلوم ، فلا يحتاج إلى تفسيره فى هذا الكتاب . والله جعل لكم السمع
والأفئدة قليلا ما تشكرون .

فصل فى علوم البشر وعلوم الملائكة :

[يتكلم ابن خلدون هنا عن العلوم الانسانية ، والعلوم
الروحانية. وهو هنا متأثر بالفلاسفة الاسلاميين أيضا،
غير أنه ينكر نظرية العقول المشهورة عند فلاسفة الإسلام]

إنا نشهد فى أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم . أولها عالم
الحس ، ونعتبره بمدارك الحس الذى شاركنا فيه الحيوانات بالادراك ثم
نعتبر الفكر الذى اختص به البشر ، فنعلم عنه وجود النفس الانسانية علما
ضروريا بما بين جنبينا من مداركها العلمية التى هى فوق مدارك الحس ،
فراه عالما آخر فوق عالم الحس . ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا فما نجد فينا
من آثاره التى تلى فى أفئدتنا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية ،
فنعلم أن هناك فاعلا يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا وهو عالم الأرواح
والملائكة وفيه ذوات مدركة لوجود آثارها فينا . مع ما بيننا وبينها
من المغايرة وربما يستدل على هذا العالم الأعلى الروحاني وذواته بالرؤيا ،
وما نجد فى النوم ويلقى إلينا فيه من الأمور التى نحن فى غفلة عنها فى اليقظة
وتطابق الواقع فى الصحيحة منها فنعلم أنها حق ومن عالم الحق . وأما أضغاث
الاحلام فصور خيالية يخزنها الادراك فى الباطن ، ويجول فيها الفكر بعد
الغيبية عن الحس . ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهانا أوضح من هذا
فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلا . وما يزعمه الحكماء الإلاهيون
فى تفصيل ذواته وترتيبها المسماة عندهم بالعقول فليس شئ من ذلك ييقنى
لاختلال شرط البرهان النظرى فيه كما هو مقرر فى كلامهم فى المنطق لأن من

شرطه أن تكون قضاياه أولية ذاتية ، وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات ، فلا سبيل للبرهان فيها ، ولا يبقى لنا مدرك فى تفاصيل هذه العوالم إلا ما تقتبسه من الشرعيات التى يوضحها الإيمان ويحكمها .

وأقعد هذه العوالم فى مدركنا عالم البشر ، لأنه وجداني مشهود فى مداركنا الجسمانية والروحانية ، ويشترك فى عالم الحس مع الحيوانات ، وفى عالم العقل والأرواح مع الملائكة الذين ذواتهم من جنس ذواته ، وهى ذوات مجردة عن الجسمانية والمادة ، وعقل صرف يتحد فيه العقل والعقل والمعقول ، وكأنه ذات حقيقة الإدراك والعقل . فعلومهم حاصلة دائما ، مطابقة بالطبع لمعلوماتهم ، لا يقع فيها خلل البتة . وعلم البشر : هو حصول صورة المعلوم فى ذواتهم بعد ألا تكون حاصلة ، فهو كله مكتسب . والذات التى تحصل فيها صور المعلومات ، وهى النفس ، مادة هيولانية . تلبس صور الموجودات بصور المعلومات الحاصلة فيها شيئا فشيئا حتى تستكمل ، ويصح وجودها بالموت فى مانتها وصورتها ، فالمطلوبات فيها مترددة بين التنى والاثبات دائما بطلب أحدها بالوسط الرابط بين الطرفين . فاذا حصل وصار معلوما افتقر إلى بيان المطابقة ، وربما أوضحها البرهان الصناعى ، لكن من وراء الحجاب ، وليس كالمعينة التى فى علوم الملائكة . وقد ينكشف ذلك الحجاب ، فيصلير إلى المطابقة بالعيان الإدراكي . فقد تبين أن البشر جاهل بالطبع ، للتردد الذى فى علمه ، وعالمه بالكسب والصناعة لتحصيله المطلوب بفكره بالشروط الصناعية . وكشف الحجاب الذى أشرنا إليه إنما هو بالرياضة بالأذكار ، التى أفضلها صلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وبالتزهد عن المتناولات المهمة ، ورأسها الصوم ، وبالوجهة إلى الله بجميع قواه . والله « علم الانسان ما لم يعلم » .

في علوم الانبياء عليهم الصلاة والسلام

[تكلم ابن خلدون عن علوم الأنبياء ، ويرى أنها علوم شهادة وعيان ، معصومة من الخطأ . وأنها تحدث عن حالة ينسلخ فيها النبي من حالته البشرية وتنعدم فيها القوى الإدراكية والزوعية من الشهوة والغضب وفي هذه الحالة تنتقل إلى عالم الملائكية ، فيلقى ما كلف بتبليغه] .

إننا نجد هذا الصنف من البشر تعزيمهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم ، فتغلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية في القوى الإدراكية والزوعية من الشهوة والغضب وسائر الأحوال البدنية . فتجدهم متزهين عن الأحوال البشرية إلا في الضرورات منها ، مقبلين على الأحوال الربانية من العبادة والذكر لله بما تقتضي معرفتهم به ، مخبرين عنه بما يوحى إليهم في تلك الحالة من هداية الأئمة على طريقة واحدة وستن معبود منهم لا يتبدل فيهم كأنه جبلة فطرهم الله عليها . وقد تقدم لنا الكلام في الوحي أول الكتاب في فصل المدركين للغيب ، وبيننا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها إنصاليا لا ينخرم ، وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعدادا طبيعيا كما في العناصر الجسمانية البسيطة ، وكما هو في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان ، وكما في القردة التي إستجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية . وهذا الإستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الإتصال فيها . وفوق العالم البشري عالم روحاني شهدتنا لنا به الآثار التي فينا منه ، بما يعطينا من قوى الإدراك والإرادة .

فذوات ذلك العالم إدراك صرف وتعقل محض ، وهو عالم الملائكة .

فوجب من ذلك كله أن يكون للنفس الإنسانية استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لحظة من اللحظات، ثم تراجع بشرتها وقد تلقت في عالم الملكية ما كلفت بتبليغه إلى أبناء جنسها من البشر . وهذا هو معنى الوحي وخطاب الملائكة . والأنبياء كلهم مفطورون عليه كأنه جبلة لهم . ويعالجون في ذلك الانسلاخ من الشدة والغطيط ما هو معروف عنهم . وعلمهم في تلك الحالة علم شهادة وعيان لا يلحقه الخطأ والزلل ولا يقع فيه الغلط والوهم ، بل المطابقة فيه ذاتية، لزوال حجاب الغيب وحصول الشهادة الواضحة عند مفارقة هذه الحالة إلى البشرية . لا يفارق علمهم الوضوح إستصحاباً له من تلك الحالة الأولى ، ولما هم عليه من الذكاء المفضى بهم إليها ، يتردد ذلك فيهم دائماً إلى أنه تكمل هداية الأمة التي بعثوا لها ، كما في قوله تعالى : « إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروا » فافهم ذلك وراجع ما قدمناه لك في أول الكتاب في أصناف المدركين للغيب، يتضح لك شرحه وبيانه، فقد بسطناه هنالك بسطاً شافياً . والله الموفق .

الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب

[فصل صغير لطيف - يذكر فيه ابن خلدون نوعين من العقل - العقل التمييزي - وهو الفكر من حيث هو فكر - والعقل التجريبي وأداته قياس الغائب على الشاهد - ثم يستخدم ابن خلدون التعبير الأرسططاليسي - الهيولي]

قد بينا أول هذه الفصول أن الإنسان من جنس الحيوانات وأن الله ميزه عنها بالفكر الذي جعل له ، يوقع به أفعاله على إنتظام ، وهو العقل التمييزي ، أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمقاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبي ، أو يحصل به في تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ماهي عليه وهو العقل النظري . وهذا الفكر إنما يحصل له بعيد كمال الحيوانية .

فيه. ويبدأ من التمييز. فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات لاحق بمبدئه في التكوين من النطفة والعلقة والمضغة، وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر: قال تعالى في الامتنان علينا: « وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ». فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولى فقط لجهله بجميع المعارف، ثم تستكمل صورته بالعلم الذى يكتسبه بآلاته، فتكمل ذاته الإنسانية في وجودها، وانظر إلى قوله تعالى مبدأ الوحي على نبيه: « اقرأ باسم ربك الذى خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ وربك الاكرم. الذى علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم »: أى أكسبه من العلم ما لم يكن حاصلا له بعد أن كان علقة ومضغة. فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتى والعلم الكسبى، وأشارت إليه الآية الكريمة تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده. وهى الإنسانية وحالتها الفطرية والكسبية فى أول التنزيل ومبدأ الوحي. وكان الله عليا حكما.

ان العلم والتعليم طبيعى فى العمران البشرى

وذلك أن الانسان قد شاركته جميع الحيوانات فى حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك، وإنما تميز عنها بالفكر الذى يهتدى به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيىء لذلك التعاون وقبول ما جاءت به الانبياء عن الله تعالى، والعمل به واتباع صلاح أخراه فهو مفكر فى ذلك كله دائما لا يفتقر عن الفكر فيه طرفة عين، بل اختلاجات الفكر أسرع من لمح البصر. وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع. ثم لأجل هذا الفكر وما جبل عليه الانسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطبائع فيكون الفكر راغبا فى تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات، فيرجع إلى من سبقه بعلم أوزاد عليه بمعرفة أو إدراك أو أخذه.

من تقدمه من الانبياء الذين يبلغونه لمن تلقاه ، فيلقن ذلك عنهم ويحرض
على أخذه وعلمه . ثم إن فكره ونظره يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق
وينظر ما يعرض له لذاته واحدا بعد آخر ، ويتمرن على ذلك حتى يصير
إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك
الحقيقة علما مخصوصا ، وتشرف نفوس أهل الجيل الناشئ إلى تحصيل
ذلك ، فيفزعون إلى أهل معرفته ويحجىء التعليم من هذا . فقد تبين بذلك أن
العلم والتعليم طبيعي في البشر .

الفصل الثاني

تصنيف العلوم

[يصنف ابن خلدون العلوم الانسانية هنا إلى العلوم
الحكمية والعلوم النقلية - الاولى هي العلوم الفلسفية
والثانية هي العلوم الدينية الاسلامية]

إعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأُمصار تحصيلًا
وتعليمًا هي على صنفين : صنف طبيعي للانسان يهتدى إليه بفكره ؛ وصنف
نقلّي يأخذه عن وضعه . والاول هي العلوم الحكمية الفلسفية . وهي التي
يمكن أن يقف عليها الانسان بطبيعة فكره ؛ ويهتدى بمداركه البشرية إلى
موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها ، حتى يفقه نظره
وبحثة على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر . والثاني:
هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي
ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول لأن
الجزئيات الحادثة المتعقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعة ، فتحتاج
إلى الإلحاق بوجه قياسي إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في
الأصل ، وهو نقلّي فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه . وأصل هذه
العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من
الله ورسوله وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للاستيعاب ذلك علوم
الإنسان العربي الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن . وأصناف هذه العلوم
النقلية كثيرة . لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة
عليه وعلى أبنائه جنسه وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو
بالإلحاق . فلا بد من النظر في الكتاب ببيان ألفاظه أولاً وهذا هو علم التفسير . ثم

باسناد نقله وروايته إلى النبي ﷺ الذي جاء به من عند الله، وإختلاف روايات القراء في قراءته، وهذا هو علم القراءات ثم باسناد السنة إلى صاحبها والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث. ثم لا بد في استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط وهذا هو أصول الفقه. وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين، وهذا هو الفقه. ثم إن التكليف منها بدني ومنها قلبي وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد مما لا يعتقد، وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمر الحشر والنعيم والعذاب والقدر. والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام. ثم النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلوم اللسانية لأنه متوقف عليها. وهي أصناف، فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان وعلم الأدب حسبما نتكلم عليها كلها. وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها؟ وإن كانت كل ملة على الجملة لا بد فيها من مثل ذلك. فهي مشاركة لها في الجنس البعيد من حيث إنها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة المبلغ لها. وأما على الخصوص فباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها. وكل ما قبلها من علوم الملل فميجورة. والنظر فيها محذور. فقد نهى الشرع عن النظر في الكتب المنزلة غير القرآن. قال ﷺ « لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلها وإلهكم واحد » ورأى النبي ﷺ في يد عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة فغضب حتى تبين الغضب في وجهه ثم قال : ألم آتكم بها بيضاء نقية؟ والله لو كان موسى حيا ما وسعه إلا إتباعي ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد تفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها. وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق. وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه وأوضاع يستفاد منها التعليم. واختص المشرق من ذلك والمغرب بما هو مشهور منها حسبما تذكره الآن عند تعديد هذه الفنون.

وقد مكدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وإنقطاع
سند العلم والتعليم كما قدمناه في الفصل قبله . وما أدري ما فعل الله بالمشرق
والظن به تفاق العلم فيه واتصال التعليم في العلوم وفي سائر الصنائع الضرورية
والكمالية، لكثرة عمرانه والحضارة ووجود الاعانة لطالب العلم بالجرارية
من الاوقاف التي اتسعت بها أرزاقهم . والله سبحانه وتعالى هو الفعال لما يريد ويده
التوفيق والاعانة .

علوم القرآن من التفسير والقراءات

[يعطى ابن خلدون فكرة عامة عن علم القراءات
ثم يشيها بفكرة عامة عن علم التفسير وتطوره]

القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف . وهو
متواتر بين الأمة . إلا أن الصحابة روه عن رسول الله ﷺ على طرق
مختلفة في بعض ألفاظه وكميات الحروف في أدائها . وتنوّل ذلك واشتهر
إلى أن استقرت . منها سبع طرق معينة تواتر نقلها أيضا بأدائها واختصت
بالانتساب إلى من إشتهر بروايتها من أجم الغفير فصارت هذه القراءات السبع
أصولا للقراءة وربما زيد بعد ذلك قراءات أخر لحقت بالسبع إلا أنها عند
أئمة القراءة لا تقوى قوتها في النقل . وهذه القراءات السبع معروفة في
كتبها . وقد خالف بعض الناس في تواتر طرقها لأنها عندهم كميات للاداء
وهو غير منضبط ، وليس ذلك عندهم بقادح في تواتر القرآن ، وأباه الأكثر
وقالوا بتواترها . وقل آخرون بتواتر غير الأداء منها كاند والتسهيل لعدم
الوقوف على كميته بالسمع ، وهو الصحيح .

ولم يزل القراء يتداولون هذه القراءات وروايتها إلى أن كتبت العاوم ودونت
فكتبت فيما كتب من العلوم وصارت صناعة مخصوصة وعلم منفردا وتناقله
الناس بالمشرق والأندلس في جيل بعد جيل .

(وأما التفسير) فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه . وكان ينزل جملا جملا وآيات آيات لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع . ومنها ما هو في العقائد الإيمانية ، ومنها ما هو في أحكام الجوارح ، ومنها ما يتقدم ومنها ما يتأخر ويكون ناسخا له . وكان النبي ﷺ يبين المجمع ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرفه أصحابه فعرفوه ، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولا عنه ، كما علم من قوله تعالى «إذا جاء نصر الله والفتح» إنها نعى النبي ﷺ ، وأمثال ذلك . ونقل ذلك عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وتداول ذلك التابعون من بعدهم ، ونقل ذلك عنهم ، ولم يزل ذلك متناظرا بين الصدر الأول والسلف حتى صارت المعارف علوما ، ودونت الكتب ، فكتب الكثير من ذلك ، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين ، وانتهى ذلك إلى الطبري والواقدي والتهالبي وأمثال ذلك من المفسرين ، فكتبوا فيه ما شاء الله أن يكتبوه من الآثار . ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب ، فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب ، فتبوس ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم . وصار التفسير على صنفين : تفسير نقلى مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف ، وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي . وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا ، إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والthin والمقبول والمردود . والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم ، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية ، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فانما يسألون عنه أدل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم ، وهم

أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى . وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم . ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثن والملاحم وأمثال ذلك . وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم . فامتلات التفاسير من المنقولات عندهم في أمثال هذه الأغراض أخبار موقوفة عليهم وليست مما يرجع إلى الأحكام فيتحرى فيها الصحة التي يجب بها العمل . وتساهل المفسرون في مثل ذلك ، وملثوا كتب التفسير بهذه المنقولات وأصلها كما قلنا عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك .

إلا أنهم بعد صيتهم وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة فتلقيت بالقبول من يومئذ . فلما رجع الناس إلى التحقيق والتمحيص وجاء أبو محمد بن عطية من المتأخرين بالمغرب، فلخص تلك التفاسير كلها وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس حسن المنحى وتبعه القرطبي في تلك الطريقة على منهاج واحد في كتاب آخر مشهور بالمشرق .

والصنف الآخر من التفسير وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والاعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب . وهذا الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول ، إذ الأول هو المقصود بالذات، وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة . نعم قد يكون في بعض التفاسير غالباً . ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفاسير كتاب الكشف للزنجشري من أهل خوارزم العراق . إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد ، فيأتى بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة، حيث تعرض له في أي

القرآن من طرق البلاغة . فصار بذلك للمحققين من أهل السنة انحراف عنه وتحذير للجمهور من مكائده، مع إقرارهم برسخ قدمه فيما يتعلق باللسان والبلاغة . وإذا كان الناظر فيه واقفاً مع ذلك على المذاهب السنية محسناً للحجاج عنها فلا جرم إنه مأمون من غوائله . فلتفتن مطالعته لغرابة فنونه في اللسان . ولقد وصل إلينا في هذه العصور تأليف لبعض العراقيين وهو شرف الدين الطيبي من أهل توريث من عراق العجم ، شرح فيه كتاب الزمخشري هذا وتتبع ألفاظه وتعرض لمذاهبه في الاعتزال بأدلة تزيفها، ويبين أن البلاغة إنما تقع في الآية على ما يراه أهل السنة لا على ما يراه المعتزلة . فأحسن في ذلك ما شاء مع إمتاعه في سائر فنون البلاغة . و « فوق كل ذي علم عليم ^(١) » .

علوم الحديث

[سنعطى للقارئ هنا من كلام ابن خلدون أيضاً
فكرة عامة عن علوم الحديث]

وأما علوم الحديث فهي كثيرة ومتنوعة :

لأن منها ما ينظر في ناسخه ومنسوخه ، وذلك بما ثبت في شريعتنا من جواز النسخ ووقوعه لطفاً من الله بعباده وتخفيفاً عنهم باعتبار مصالحهم التي تكفل لهم بها قال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ^(١) » . ومعرفة الناسخ والمنسوخ وإن كان عاماً للقرآن والحديث ، إلا أن الذي في القرآن منه اندرج في تفاسيره ، وبقي ما كان خاصاً بالحديث راجعاً إلى علومه . فإذا تعارض الخبران بالنفي والإثبات وتغذر الجمع بينهما ببعض التأويل وعلم تقدم أحدهما تعين أن المتأخر ناسخ . ومعرفة الناسخ والمنسوخ من أهم علوم الحديث وأصعبها . وقال الزهري : أعيب الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله ﷺ من منسوخه . وكان للشافعي رضي الله عنه فيه قدم راسخة .

ومن علوم الأحاديث النظر في الأسانيد ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله ﷺ ، فيجتهد في الطريق التي تحصل ذلك الظن وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط . وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة ويكون لنا دليلاً على القبول أو الترك وكذلك مراتب هؤلاء النقلة من الصحابة والتابعين وتفاوتهم في ذلك وتميزهم فيه واحداً واحداً . وكذلك الأسانيد تتفاوت باتصالها وانقطاعها ، وبأن يكون الراوى لم يلق الراوى الذى نقل عنه وبسلامتها من العلل الموهنة لها وتنتهى بالتفاوت إلى طريقين فيحكم بقبول الأعلى ورد الأسفل ويختلف في المتوسط بحسب المنقول عن أئمة الشأن^(١) . ولهم في ذلك ألفاظ اصطلاحوا على وضعها لهذه المراتب المرتبة مثل الصحيح والحسن والضعيف والمرسل والمنقطع والمعضل والشاذ والغريب وغير ذلك من ألقابه المتداولة بينهم . وبوبوا على كل واحد منها ونقلوا ما فيه من الخلاف لأئمة الشأن أو الوفاق . ثم النظر في كيفية أخذ الرواة بعضهم عن بعض بقراءة أو كتابة أو مناولة أو إجازة ، وتفاوت رتبها وما للعلماء في ذلك من الخلاف بالقبول والرد . ثم اتبعوا ذلك بكلام في ألفاظ تقع في متون الحديث من غريب أو مشكل أو تصحيف أو مفترق منها أو مختلف وما يناسب ذلك . هذا معظم ما ينظر فيه أهل الحديث وغالبه وكانت أحوال نقلة الحديث في عصور السلف من الصحابة والتابعين معروفة كل عند أهل بلده فمنهم بالحجاز ومنهم بالبصرة والكوفة من العراق ومنهم بالشام ومصر والجميع معروفون مشهورون في أعصارهم . وكانت طريقة أهل الحجاز في أعصارهم في الأسانيد أعلى ممن سواهم وأمتن في الصحة لاستبدادهم في شروط النقل من العدالة والضبط وتجافيفهم عن قبول المجهول الحال في ذلك وسيد الطريقة الحجازية بعد السلف الإمام مالك عالم المدينة رضى الله تعالى عنه ، ثم أصحابه مثل الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعى رضى الله عنه وابن وهب وابن بكير والقعنبي

ومحمد بن الحسن ومن بعدهم الإمام أحمد بن حنبل في آخرين من أمثالهم.

وكان علم الشريعة في مبدأ هذا الأمر نقلا صرفا لانظرا ولا رأيا ولا تعمقا في القياس شمر لها السلف وتحروا الصحيح حتى أكملوها . وكتب مالك رحمه الله كتاب الموطأ على طريقة الحجازيين أودعه أصول الاحكام من الصحيح المتفق عليه ورتبه على أبواب الفقه . ثم عني الحفاظ بمعرفة طرق الأحاديث وأسانيدها المختلفة الحجازية والعراقية وغيرهما.

وربما يقع إسناد الحديث من طرق متعددة عن رواة مختلفين ، وقد يتحد في بعض الأحاديث، وقد يقع الحديث أيضا في أبواب متعددة باختلاف المعاني التي اشتمل عليها . وجاء محمد بن اسماعيل البخاري إمام المحدثين في عصره فوسع نطاق الرواية وخرج أحاديث السنة على أبوابها . في مسنده الصحيح وجمع طرق الحجازيين والعراقيين والشاميين . واعتمد منها ما اجمعوا عليه دون ما اختلفوا فيه ، وكرر الأحاديث يسوقها في كل باب بمعنى ذلك الباب الذي تضمنه الحديث فتكررت لذلك أحاديثه في الابواب باختلاف معانيها كما أشرنا إليه . فاشتمل كتابه على سبعة آلاف حديث ومائتين تكررت منها ثلاثة آلاف وفرق الطرق والاسانيد عليهم . اختلفة في كل باب . ثم جاء مسلم بن الحجاج القشيري رحمه الله فألف مسنده الصحيح، هذا فيه جذو البخاري في نقل المجمع على صحته وحذف المتكرر منها ، وجمع الطرق والاسانيد وبوبه على أبواب الفقه وتراجمه ومع ذلك فلم يستوعبها الصحيح كله وقد استدرك الناس عليها في ذلك بما أغفلا شروطها ثم كتب أبو داود السجستاني وأبو عيسى الترمذي وأبو عبد الرحمن النسائي في السنن بأوسع من الصحيح وقصدوا ما توفرت فيه شروط العمل إما من الرتبة العالية في الإسناد وهو الصحيح كما هو معروف .

وإما من الذي دونه كالحسن وغيره ليكون ذلك إماما للسنة والعمل بها . وهذه هي المسانيد المعتمدة في الملة وهي أممات كتب الحديث في السنة .

فانها وإن تعددت ترجع إلى هذه في الأغلب . ومعرفة هذه الشروط والاصطلاحات كلها هي علم الحديث . وربما يفرد عنها الناسخ والمنسوخ فيجعل قنا برأسه وكذا الغريب والناس فيه تأليف مشهورة ثم المؤلف والمختلف . وقد ألف الناس في علوم الحديث وأكثروا . ومن فحول علمائه وأئمتهم أبو عبد الله الحاكم وتأليفه فيه مشهورة وهو الذي هذبه وأظهر محاسنه . وأشهر كتاب للمتأخرين فيه كتاب أبي عمرو بن الصلاح ، كان لعهد أوائل المائة السابعة وتلاه محي الدين النووي بمثل ذلك . والفن شريف في مغزاه لأنه معرفة ما يحفظ به السنن المنقولة عن صاحب الشريعة . وقد انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث وإستدراكها على المتقدمين إذ العادة تشهد بأن هؤلاء الأئمة على تعددهم وتلاحق عصورهم وكفايتهم وإجتهدهم لم يكونوا ليغفلوا شيئاً من السنة أو يتركوه حتى يعثر عليه المتأخر هذا بعيد عنهم . وإنما تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأُمّهات المكتوبة وضبطها بالرواية عن مصنفها والنظر في أسانيدھا إلى مؤلفيها وعرض ذلك على ما تقرر في علم الحديث من الشروط والأحكام لتتصل الأسانيد محكمة من مبدئها إلى منتهاها ولم يزيدوا في ذلك على العناية بأكثر من هذه الأُمّهات الخمسة إلا في الأقل . فأما صحيح البخاري وهو أعلا مرتبة فاستصعب الناس شرحه واستغلقوا منحه من أجل ما يحتاج إليه من معرفة الطرق المتعددة ورجالها من أهل الحجاز والشام والعراق ومعرفة أحوالهم وإختلاف الناس فيهم . وكذلك يحتاج إلى إمعان النظر في التفقه في التراجم لأنه يترجم الترجمة ويورد فيها الحديث بسند أو طريق ثم يترجم أخرى ويورد فيها ذلك الحديث بعينه لما تضمنه من المعنى الذي ترجم به الباب ، وكذلك في ترجمة و ترجمة إلى أن يتقرر الحديث في أبواب متفرقة بحسب معانيه وإختلافها ومن النظر في ترجمة لبيان المناسبة بين الترجمة والأحاديث التي في ضمنها، فقد وقع له في كثير من تراجمه خفاء المناسبة بينها وبين الأحاديث التي في ضمنها وطال كلام الناس في بيانها كما وقع في

كتاب الفتنة في الباب الذي ترجم فيه بقوله : « باب تخريب البيت ذو السويقتين من الحبشة » ، ثم قال في الباب : قال الله تعالى : « وإذا جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا » ، ولم يزد على ذلك شيئاً . وخفى على الناس وجه المناسبة بين هذه الترجمة وما في الباب . فمنهم من قال كان المصنف رحمه الله يكتب التراجم في المسودة ثم يكتب الأحاديث في كل ترجمة بحسب ما تيسر له ، وتوفي قبل أن يستوفي حشو التراجم ، فروى الكتاب كذلك . وسمعت من أصحاب القاضي بن بكار قاضي غرناطة (واستشهد في واقعة طريف سنة إحدى وأربعين وسبعائة) وكان قائماً على صحيح البخاري ، أنه أراد بالترجمة تفسير الآية بأن ذلك مشروع لا مقدر ، لأن الإشكال إنما جاء من (جعلنا) بـ (قدرنا) . وإذا كان بمعنى « شرعنا » لم يكن لبس في تخريب ذي السويقتين إياها . سمعت ذلك من شيخنا أبي البركات البلغيني عنه . وكان من أجلة تلاميذه ومن شرحه ولم يستوف هذا كله فيه فلم يوف حق الشرح كابن بطال وابن الملهب وابن التين ونحوهم . ولقد سمعت كثيراً من شيوخنا رحمهم الله يقولون شرح كتاب البخاري دين على الأمة يعنون أن أحداً من علماء الأمة لم يوف ما يجب له من الشرح بهذا الاعتبار . وأما صحيح مسلم فكثرت عناية علماء المغرب به ، وأكبوا عليه وأجمعوا على تفضيله على كتاب البخاري قال ابن الصلاح إنما يفضل على كتاب البخاري عما وقع فيه من تجريده عما مزج به البخاري كتابه من غير الصحيح مما لم يكن على شرطه وأكثر ما وقع له ذلك في التراجم . وأملى الامام المارزي من فقهاء المالكية عليه شرحاً وسماه « المعلم بفوائد مسلم » ، اشتمل على عيون من علم الحديث وفنون من الفقه ثم أكمله القاضي عياض من بعده وتممه وسماه إكمال المعلم . وتلاهما محي الدين النووي بشرح استوفى ما في الكتابين وزاد عليهما ، فجاء شرحاً وافياً . وأما كتب السنن الأخرى [الثلاثة] وفيها معظم ما أخذ الفقهاء فأكثر شرحها في كتب الفقه إلا ما يختص بعلم الحديث فكتب الناس عليها واستوفوا من ذلك ما يحتاج إليه من علوم الحديث وموضوعاتها والأسانيد التي

اشتعلت على الأحاديث المعمول بها من السنة . وأعلم أن الأحاديث قد تميزت مراتبها لهذا العهد بين صحيح وحسن وضعيف ومعلول وغيرها ميزها أئمة الحديث وجها بذته وعرفوها ولم يبق طريق في تصحيح ما يصح من قبل . ولقد كان الأئمة في الحديث يعرفون الأحاديث بطرقها وأسانيدها بحيث لو روى حديث بغير سنده وطريقة يفتنون إلى أنه قد قلب عن وضعه . ولقد وقع مثل ذلك للإمام محمد بن اسماعيل البخاري حين ورد على بغداد وقصد المحدثون امتحانه فسألوه عن أحاديث قلبوا أسانيدها فقال : لا أعرف هذه ولكن حدثني فلان ، ثم أتى بجميع تلك الأحاديث على الوضع الصحيح ، ورد كل متن إلى سنده ، فأقروا له بالأمانة . واعلم أيضا أن الأئمة المجتهدين تفاوتوا في الاكثار من هذه البضاعة والاقلال . فأبو حنيفة رضي الله تعالى عنه يقال : انه إنما بلغت روايته إلى سبعة عشر حديثا أو نحوها إلى خمسين ومالك رحمه الله إنما صحح عنده ما في كتاب الموطأ وغايتها ثلثمائة حديث أو نحوها . واحمد بن حنبل رحمه الله تعالى في سنده ثلاثون ألف حديث . ولكل ما أداه إليه اجتهاده في ذلك وقد يقول بعض المتعصبين المتعسفين إن منهم من كان قليل البضاعة في الحديث ولهذا قلت روايته . ولا سبيل إلى هذا المعتقد في كبار الأئمة لأن الشريعة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة . ومن كان قليل البضاعة من الحديث فيتعين عليه طلبه وروايته والجد والتشمير في ذلك ليأخذ الدين عن أصول صحيحة ويتلقى الأحكام عن صاحبها المبلغ لها عبد الله وإنما أقل منهم من أقل الرواية لأجل المطاعن التي تقرضه فيها والعلل والتي تعرض في طرقها سيما والجرح مقدم عند الأكثر فيؤديه الاجتهاد إلى ترك الأخذ بما يعرض مثل ذلك فيه من الأحاديث وطرق الاسانيد ويكثر ذلك فتقل روايته لضعف الطرق . هذا مع أن أهل الحجاز أكثر رواية للحديث من أهل العراق لأن المدينة دار الهجرة ومأوى الصحابة ومن انتقل منهم إلى العراق كان شغلهم بالجهاد أكثر . والإمام أبو حنيفة إنما قلت روايته لما شدد في شروط الرواية

والتحمل، وضعف الحديث إذا عارضه العقلي القطعي، فاستصعب وقلت من من أجلها روايته، فقل حديثه لا أنه ترك رواية الحديث متعمداً، فحشاه من ذلك. ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث إعتاده مذهبهم، والتعويل عليه وإعتباره رداً وقبولا. وأما غيره من المحدثين وهم الجمهور فتوسعوا في الشروط وكثر حديثهم. والكل عن اجتهاد. وقد توسع أصحابه من بعده في الشروط وكثرت روايتهم. روى الطحاوي فأكثر وكتب مسنده، وهو جليل القدر، إلا أنه لا يعدل الصحيحين لأن الشروط التي إعتدها البخاري ومسلم في كتابيها مجمع عليها بين الأمة كما قالوه، وشروط الطحاوي غير متفق عليها كالرواية عن المستور الحال وغيره. فلهذا قدم الصحيحان بل وكتب السنن المعروفة عليه لتأخر شروطه عن شروطهم. ومن أجل هذا قيل في الصحيحين بالإجماع على قبولهما من جهة الأجماع على صحة ما فيها على الشروط المتفق عليها. فلان أخذك ريبة في ذلك فالقوم أحق الناس بالظن الجميل بهم، والتماس المخارج الصحيحة لهم. والله سبحانه وتعالى أعلم بما في حقائق الأمور.

هذه أصناف علوم الحديث المتداولة بين أئمة الأعصار لهذا العهد. والله الهادي إلى الحق والمعين عليه.

علم الفقه وما يتبعه من الفرائض

الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاه من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه. وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيها بينهم، ولا بد من وقوعه ضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات الفاظها لكثير من معانيها إختلاف بينهم معروف.

وايضا ف لسنة مختلفة الطرق في الثبوت وتشعارض في الأكثر أحكامها ،
فتحتاج إلى الترجيح ، وهو مختلف أيضا . والأدلة من غير النصوص مختلف
فيها . وأيضا فالوقائع المتجددة لا توفى بها النصوص ، وما كان منها غير
ظاهر في النصوص فيجمل على منصوص لمشابهة بينهما . وهذه كلها ماثرات
للخلاف ضرورية الوقسوع . ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمة
من بعدهم .

ثم أن الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا ولا كان الدين يؤخذ عن
جميعهم ، وإنما كان ذلك مختصا بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه
ومتشابهه ومحكمه وسائر دلالاته بما نقلوه من النبي ﷺ أو ممن سمعه منهم من
عليتهم وكانوا يسمون لذلك القراء أي الذين يقرءون الكتاب ؛ لأن العرب
كانوا أمة أمية فاخص من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ .
وبقي كذلك صدر الملة .

ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب
وتمكن الاستنباط ، وكل الفقه وأصبح صناعة وعلماء فبدلوا باسم الفقهاء
والعلماء من القراء . وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين : طريقة أهل الرأي
والقياس وهم أهل العراق وطريقة أهل الحديث وهم أهل الحجاز . وكان
الحديث قليلا في أهل العراق لما قدمناه . فاستكثروا من القياس ومهرو فيه ،
فلذلك قيل أهل الرأي . . ومقدم جماعتهم الذي استقر المذهب فيه ، وفي
أصحابه أبو حنيفة . وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس والشافعي من بعده .
ثم أنكر القياس طائفة من العلماء أبطلوا العمل به وهم الظاهرية ، وجعلوا المدارك
كلها منحصرة في النصوص والإجماع ، وردوا القياس الجلي والعلّة المنصوصة
إلى النص ؛ لأن النص على العلة نص على الحكم في جميع محالها . وكان إمام
هذا المذهب داود بن علي وابنه وأصحابها . وكانت هذه المذاهب الثلاثة
هي مذاهب الجمهور المشتهرة بين الأئمة . وشذ شعبة أهل البيت بمذاهب

ابتدعوها وفقه انفردوا به وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن أقوالهم، وهي كلها أصول واهية. وشذ بمثل ذلك الخوارج. ولم يحتفل الجمهور بمذاهبهم بل أوسعوها جانب الإنكار والقدح. فلا نعرف شيئاً من مذاهبهم ولا تروى كتبهم، ولا أثر لشيء منها إلا في موطنهم. فكتب الشيعة في بلادهم وحيث كانت دوائهم قائمة في المشرق والمغرب واليمن، والخوارج كذلك. ولكل منهم كتب وتآليف وآراء في الفقه غريبة. ثم درس مذهب أهل الظاهر اليوم بدروس أئمتهم وإنكار الجمهور على متحله، ولم يبق إلا في الكتب المجلدة. وربما يعكف كثير من الطالبين ممن تكلف بانتحال مذهبهم على تلك الكتب، يروم أخذ فقههم منها ومذهبهم، فلا يحلو بطائل، ويصير إلى مخالفة الجمهور وإنكارهم عليه، وربما عد بهذه النحلة من أهل البدع بنقله العلم من الكتب من غير مفتاح المعلمين. وقد فعل ذلك ابن حزم بالأندلس على علو رتبته في حفظ الحديث، وصار إلى مذهب أهل الظاهر ومهر فيه باجتهاد زعمه في أقوالهم، وخالف إمامهم داود وتعرض للكثير من أئمة المسلمين، فنقم الناس ذلك عليه، وأوسعوا مذهبه استهجاناً واستنكاراً، وتلقوا كتبه بالإغفال والترك، حتى إنها ليحظر بيعها بالأسواق، وربما تمزق في بعض الأحيان. ولم يبق إلا مذهب أهل الرأي من العراق وأهل الحديث من الحجاز. فأما أهل العراق فإمامهم الذي استقرت عنده مذاهبهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ومقامه في الفقه لا يلحق، شهد له بذلك أهل جللته وخصوصاً مالك والشافعي. وأما أهل الحجاز فكان إمامهم مالك بن أنس الأصبحي إمام دار الهجرة رحمه الله تعالى، وإختص بزيادة مدرك آخر للأحكام غير المدارك المعتبرة عند غيره، وهو عمل أهل المدينة، لأنه رأى أنهم فيما يتفقون عليه من فعل أو ترك متابعون لمن قبلهم ضرورة لدينهم وإقتدائهم، وهكذا إلى الجيل المباشرين لفعل النبي ﷺ الآخذين ذلك عنه. وصار ذلك عنده من أصول الأدلة الشرعية. وظن كثير أن ذلك من مسائل الإجماع

فأنكره، لأن دليل الإجماع لا يخص أهل المدينة من سواهم، بل هو شامل للأمة. وأعلم أن الإجماع إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد، ومالك رحمه الله تعالى لم يعتبر عمل أهل المدينة من هذا المعنى، وإنما اعتبره من حيث اتباع الجيل.

بالمشاهدة للجيل إلى أن ينتهي إلى الشارع صلوات الله وسلامه عليه، وضرورة اقتدائهم تعين ذلك. نعم: المسألة ذكرت في باب الإجماع لأنه أليق الأبواب بها من حيث ما فيها من الاتفاق الجامع بينها وبين الإجماع. إلا أن اتفاق أهل الإجماع عن نظر واجتهاد في الأدلة، واتفاق هؤلاء في فعل أو ترك مستندين إلى مشاهدة من قبلهم. ولو ذكرت المسألة في باب فعل النبي ﷺ وتقريره، أو مع الأدلة المختلف فيها مثل «مذهب الصحابي» «وشرع من قبلنا»، «والاستصحاب» لكان أليق. ثم كان من بعد مالك بن أنس محمد بن إدريس المطلب الشافعي رحمه الله تعالى. رحل إلى العراق من بعد مالك ولقي أصحاب الإمام أبي حنيفة وأخذ عنهم ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق، واختص بمذهب، وخالف مالكاً رحمه الله تعالى في كثير من مذهبه. وجاء من بعدهما أحمد بن حنبل رحمه الله. وكان من عليه المحدثين، وقرأ أصحابه على أصحاب الإمام أبي حنيفة مع وفور بضاعتهم من الحديث، فاختصوا بمذهب آخر. ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلدون لمن سواهم. وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الإصطلاحات في العلوم ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد ولما خشي من اسناد ذلك إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه، فصرحوا بالعجز والإعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء كل بمن اختص به من المقلدين، وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب. ولم يبق إلا نقل مذاهبهم وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم، بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية. لا محصول اليوم للفقهاء غير هذا. ومدعى الاجتهاد لهذا

العهد مردود على عقبه مهجور تقليده. وقد صار أهل الاسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الاربعة .

فأما أحمد بن حنبل فمقلدوه قليل لبعده مذهبهم عن الاجتهاد وأصالته في معاضدة الرواية والأخبار بعضها ببعض وأكثرهم بالشام والعراق من بغداد ونواحيها، وهم أكثر الناس حفظاً للسنة ورواية للحديث وميلوا بالاستنباط إليه مع القياس ما أمكن . وكان لهم ببغداد صولة وكثرة، حتى كانوا يتواقفون مع الشيعة في نواحيها . وعظمت الفتنة في بغداد من أجل ذلك. ثم انقطع هذا عند استيلاء التتار عليها ولم يراجع ، وصارت كثرتهم بالشام .

أما أبو حنيفة فقلده اليوم هل العراق ومسلمة الهند والصين، وما وراء النهر وبلاد العجم كلها ولما كان مذهبهم أخص بالعراق ودار السلام، وكان تلاميذه صحابة الخلفاء من بني العباس، فكثرت تأليفهم ومناظرتهم مع الشافعية، وحسنت مباحثهم في الخلافات ، وجاءوا منها بعلم مستطرف وأنظار غريبة وهي بين أيدي الناس، وبالمغرب منها شيء قليل نقله إليه القاضي ابن العربي وأبو الوليد الباجي في رحلتها. وأما الشافعي فمقلدوه بمصر أكثر مما سواها ، وقد كان ينتشر مذهبهم بالعراق وخراسان وما وراء النهر، وقاسموا الحنفية في الفتوى والتدريس في جميع الأمصار، وعظمت مجالس المناظرات بينهم، وشجنت كتب الخلافات بأنواع استدلالهم. ثم درس ذلك كله بدروس المشرق وأقطاره. وكان الامام محمد بن إدريس الشافعي لما نزل على بني عبد الحكم بمصر أخذ عنه جماعة منهم، وكان من تلاميذه بها البويطي والحزيني وغيرهم، وكان بها من المالكية جماعة منهم عبد الله بن عبد الحكم وأشهب وابن القاسم وابن المواز وغيرهم ، ثم الحرث بن مسكين وبنوه . ثم انقرض بقاء أهل السنة من مصر بظهور دولة الرافضة وتداول بها فقه شيعة أهل

البيت وكاد من سواهم أن يتلاشوا ويذهبوا . ثم ارتحل إليها القاضي عبد الوهاب المالكي من بغداد في أواخر المائة الرابعة على ما علم من الحاجة والقلب في المعاش . وتأذن خلفاء العبيدين باكرامه وإظهار فضله نعيًا على بني العباس في اطراح مثل هذا الامام فتفتت سوق المالكية بمصر قليلا إلى أن ذهبت دولة العبيدين من الرافضة على يد صلاح الدين يوسف بن أيوب ، ورجع إليهم فقه الشافعي وأصحابه من أهل العراق والشام، فعاد إلى أحسن ما كان، ونفق سوقه، وإشتهر منهم محي الدين النورى من الحلبة التي ربيت في ظل الدولة الأيوبية بالشام، وعز الدين بن عبد السلام أيضا، ثم ابن الرقعة بمصر وتقى الدين بن دقيق العيد، ثم تقى الدين السبكي بعدهما، إلى أن انتهى ذلك إلى شيخ الاسلام بمصر لهذا العهد، وهو سراج الدين البلقيني، فهو اليوم أكبر الشافعية بمصر، كبير العلماء، بل أكبر العلماء من أهل العصر. وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم، إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل، لما أن رحلتهم كانت غالبا إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم، ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن العراق في طريقهم، فاقترضوا على الأخذ عن علماء المدينة وشيوخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلميذه من بعده، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته وأيضًا فالبداوة كانت غالبية على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة. ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم، ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب .

أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات

[هذا علم فلسفى - وصل به المسلمون إلى الاوج
العلمى - راجع كتابى - مناهج البحث عند مفكرى
الإسلام]

أعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرا وأكثرها
فائدة، وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف.
وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذى هو القرآن ثم السنة المبينة له .

فعلى عهد النبى ﷺ كانت الأحكام تتلقى منه بما يوحى إليه من القرآن
ويبينه بقوله وفعله بخطاب شفاهى لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس .
ومن بعده صلوات الله وسلامه عليه تعذر الخطاب الشفاهى وانحفظ القرآن
بالتواتر . وأما السنة فأجمع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على وجوب
العمل بما يصل إلينا منها قولا أو فعلا بالنقل الصحيح الذى يغلب على الظن
صدقه . وتعينت دلالة الشرع فى الكتاب والسنة بهذا الاعتبار . ثم ينزل الإجماع
منزاتهما لإجماع الصحابة على ذلك . كبر على مخالفهم ، ولا يكون ذلك إلا عن
مستند لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت ، مع شهادة الأدلة بعصمة
الجماعة ، فصار الإجماع دليلا ثابتا فى الشرعيات .

ثم نظرنا فى طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة ، فإذا
هم يقيسون الاشباه منها ، ويناضون الأمثال بالأمثال بإجماعهم ، وتسليم
بعضهم لبعض فى ذلك . فأن كثيرا من الوقائع بعده صلوات الله وسلامه
عليه لم تدرج فى النصوص الثابتة ، فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه
بشروط فى ذلك الإلحاق تصح تلك المساواة بين الشبهين أو المثليين ، حتى
يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلا شرعيا
بإجماعهم عليه وهو القياس وهو رابع الأدلة . واتفق جمهور العلماء على أن

هذه هي أصول الأدلة وإن خالف بعضهم في الاجماع والقياس إلا أنه شذوذ . وألحق بعضهم بهذه الأربعة أدلة أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها لضعف مداركها وشذوذ القول فيها . فكان أول مباحث هذا الفن النظر في كون هذه الأدلة . فأما الكتاب فدليله المعجزة القاطعة في متنه ، والتواتر في نقله فلم يبق فيه مجال للاحتال وأما السنة وما نقل إلينا منها فالاجماع على وجوب العمل بما يصح منها كما قلناه معتضدا بما كان عليه في حياته صلوات الله وسلامه عليه ، من إنفاذ الكتب والرسل إلى النواحي بالأحكام والشرائع أمرا وناديا . وإما الاجماع فلا تفاقم رضوان الله تعالى عليهم على إنكار مخالفتهم مع العصمة الثابتة للأئمة . وأما القياس فباجماع الصحابة رضى الله عنهم عليه كما قدمناه . هذه أصول الأدلة . ثم إن المنقول من السنة يحتاج إلى تصحيح الخبر بالنظر في طرق النقل وعدالة الناقلين لتمييز الحالة المحصلة للظن بصدقه الذى هو مناط وجوب العمل . وهذه أيضا من قواعد الفن . ويلحق بذلك عند التعارض بين الخبرين وطلب المتقدم منهما معرفة الناسخ والمنسوخ، وهى من فصوله أيضا وأبوابه.

ثم بعد ذلك يتعين النظر في دلالة الالفاظ . وذلك أن استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة، والقوانين اللسانية فى ذلك هى علوم النحو والتصريف والبيان . وحين كان الكلام ملكة لأهله لم تكن هذه علومنا ولا قوانين، ولم يكن الفقيه حينئذ يحتاج إليها، لأنها جبلته وملكته . فلما فسدت الملكة فى لسان العرب قيدها الجهابذة المتجردون لذلك بنقل صحيح ومقاييس مستنبطة صحيحة، وصارت علومنا يحتاج إليها الفقيه فى معرفة أحكام الله تعالى . ثم إن هناك استفادات أخرى خاصة من تراكيب الكلام وهى إستفادة الأحكام الشرعية بين المعانى من أدلتها الخاصة من تراكيب الكلام وهو الفقه . ولا يكفى فيه معرفة الدلالات الوضعية على الإطلاق بل لا بد من معرفة أمور

أخرى تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة، وبها تستفاد الأحكام بحسب ما أصل أهل الشرع وجهابذة العلم من ذلك، وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة مثل أن اللغة لا تثبت قياساً، والمشارك لا يراد به معناه معاً، والواو لا تقتضى الترتيب والعام إذا أخرجت أفراد الخاص منه هل يبقى حجة فيما عداها، والأمر للوجوب أو الندب وللفور أو التراخي والنهي يقتضى الفساد أو الصحة، والمطلق هل يحمل على المقيد، والنص على العلة كاف في التعدي أم لا؟ وأمثال هذه. فكانت كلها من قواعد هذا الفن. ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية. ثم إن النظر في القياس من أعظم قواعد هذا الفن لأن فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس ويمثل من الأحكام، وتنقيح الوصف الذى يغلب على الظن أن الحكم علق به فى الأصل من بين أوصاف ذلك المحل، ووجود ذلك الوصف فى الفرع من غير معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه فى مسائل أخرى من توابع ذلك. كلها قواعد لهذا الفن.

وأعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة فى الملة، وكان السلف فى غيبة عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية. وأما القوانين التى يحتاج إليها فى استفادة الأحكام خصوصاً فمنهم أخذ معظمها. وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم. فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العاوم كلها صناعة كما قررناه من قبل واحتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه أصول الفقه. وكان أول من كتب فيه الشافعى رضى الله تعالى عنه، وأملى فيه رسالته المشهورة تكلم فيها فى الأمر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس. ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضاً كذلك. إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه وأليق بالفروع

لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبذاء المسائل فيها على النكت الفقهية .
 والمتكلمون يجرّدون صور تلك المسائل عن الفقه ، ويميلون إلى الاستدلال
 العقلي ما أمكن لأنّه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم . فكان لفقهاء الحنفية
 فيها اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية والتقاط هذه القوانين من
 مسائل الفقه ما أمكن . وجاء أبو زيد الدبوسي من أئمتهم فكتب في القياس
 بأوسع من جميعهم ، وتمم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه ، كملت
 صناعة أصول الفقه بكماله ، وتهذبت مسائله وتمهدت قواعده . وعنى الناس
 بطريقة المتكلمين فيه . وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان
 لإمام الحرمين ، والمستصفي للغزالي وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار ،
 وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري وهما من المعتزلة . وكانت الأربعة قواعد هذا
 الفن وأركانها . ثم لخص هذه الكتب الأربعة فخلان من المتكلمين المتأخرين ، وهما
 الإمام نحر الدين بن الخطيب في كتاب المحصول وسيف الدين الآمدي في كتاب
 الأحكام واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج . فابن الخطيب أميل
 إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج ، والآمدي مولع بتحقيق المذاهب وتفريع
 إلى المسائل . فأما كتاب المحصول فاختصره تلميذ الإمام مثل سراج الدين
 الأرموي في كتاب التحصيل وتاج الدين الأرموي في كتاب الحاصل ،
 واقتطف شهاب الدين القرافي منها مقدمات وقواعد في كتاب صغير سماه
 التنقيحات ، وكذلك فعل البيضاوي في كتاب المنهاج . وعنى المبتدئون
 بهذين الكتابين وشرحها كثير من الناس . وأما كتاب الأحكام للآمدي
 وهو أكثر تحقيقاً في المسائل فلخصه أبو عمر بن الحاجب في كتابه المعروف
 بالمختصر الكبير ، ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم ، وعنى أهل
 المشرق والمغرب به وبمطالعة وشرحه ، وحصلت زبدة طريقة المتكلمين في
 هذا الفن في هذه المختصرات . وأما طريقة الحنفية فكتبوا فيها كثيراً ، وكان
 من أحسن كتابة فيها المتقدمين تأليف أبي زيد الدبوسي ، وأحسن كتابة

المؤخرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوى من أئمتهم ، وهو مستوعب .
وجاء ابن الساعاتي من فقهاء الحنفية فجمع بين كليات الأحكام وكتاب
البزدوى في الطريقتين وسمى كتابه بالبدايع . فجاء من أحسن الأوضاح
وأبدعها . وأئمة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبحثا . وأولع كثير من
علماء العجم بشرحه . والحال على ذلك لهذا العهد .

هذه حقيقة هذا الفن وتعيين موضوعاته وتعدد التأليف المشهورة لهذا
العهد فيه . والله ينفعنا بالعلم ويجعلنا من أهله بمنه وكرمه ، إنه على كل شيء
قدير .

(وأما الجدل) وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب
الفقهية وغيرهم ، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعا وكل واحد
من المناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الإحتجاج ، ومنه ما يكون
صوابا ومنه ما يكون خطأ ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما
يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول ، وكيف يكون حال
المستدل والمجيب ، وحيث يسوع له أن يكون مستدلا وكيف يكون
مخصوصا منقطعا ، ومحل اعتراضه أو معارضته ، وأين يجب عليه
السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال . ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد
من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأى أو دمه ،
كان ذلك الرأى من الفقه أو غيره . وهي طريقتان . طريقة البزدوى
وهي خاصة بالأدلة الشرعية من النص والاجماع والاستدلال ، وطريقة
العميدى وهي عامة في كل دليل يستدل به من أى علم كان ، وأكثره استدلال .
وهو من المناحي الحسنة والمغالطات فيه في نفس الأمر كثيرة . وإذا اعتبرنا
النظر المنطقي كان في الغالب أشبه بالقياس المغالطي والسوفسطائي . إلا أن
صور الأدلة والأقيسة فيه محفوظة مراعاة تتحرى فيها طرق الاستدلال كما



ينبغي . وهذا العميدى هو أول من كتب فيها ونسبت الطريقة إليه .
وضع الكتاب المسمى بالارشاد مختصرا وتبعه من بعده من المتأخرين
كالنسفى وغيره ، جاءوا على أثره وسلكوا مسلكه وكثرة فى الطريقة
التأليف . وهى لهذا العهد مهجورة لنقص العلم والتعليم فى الأمصار
الاسلامية، وهى مع ذلك كإلية وليست ضرورية . والله سبحانه وتعالى أعلم
وبه التوفيق .

الفصل الثالث

في أصناف المدركين للغيب من البشر

بالفطرة أو بالرياضة

ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا

[يفسر ابن خلدون في هذا الفصل - أنواع المدركين للغيب من البشر تفسيراً بارعاً ، ويخلصها لنا بما لم يخلصها لنا كاتب من قبله - وهو أشعري المعتقد - في هذا الفصل كما هو في غيره - ولكنه مع ذلك يعرض الموضوع عرضاً علمياً . فيتكلم عن حقيقة النبوة ، ثم يعرض لعلامات الانبياء ، وآراء المتكلمين والعلافة فيها . وهو يتبين كما قلت مذهب الأشاعرة فيها . ثم يذكر حقيقة الوحي وهو إما دوى وإما صلصلة جرس وإما كمثل ملك وينتقل منها إلى الكهانة ، ويفرق بينها وبين النبوة . ويشرح لنا بعد ذلك الرؤيا الصادقة ، وأخيراً يتكلم عن نوعين من المدركين للغيب: الصوفية والبهائية]

أعلم أن الله سبحانه اصطفي من البشر أشخاصاً فضلهم بخطابه ، وفطرهم على معرفته ، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده ، يعرفونهم بمصالحهم ، ويحرمونهم على هدايتهم ، يأخذون بحجزاتهم عن النار ، ويدلونهم على طريق النجاة . وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بواسطتهم ، ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم . قال ﷺ :

« ألا وإني لا أعلم إلا ما علمني الله » . وأعلم أن خبرهم في ذلك من خاصيته وضرورته الصدق ، لما يتبين لك عند بيان حقيقة النبوة .

وعلاوة هذا الصنف من البشر أن توجد لهم في حال الوحي غيبة عن

الحاضرين معهم مع غطيظ كأنها غشى أو إعماء في رأى العين وليست منها
 فى شىء ، وإنما هى فى الحقيقة استغراق فى لقاء الملك الروحانى بأدراكهم
 المناسب لهم الخارج عن مدارك البشر بالكلية . ثم ينزل إلى المدارك البشرية :
 إما بسماع دوى من الكلام فيفهمه ، أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه بما
 جاء به من عند الله . ثم تنجلي عنه تلك الحال وقد وعى ما ألقى إليه . قال ﷺ ،
 وقد سئل عن الوحي : « أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده على
 فيفهم عنى وقد وعيت ما قال ، أحيانا يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فأعنى
 ما يقول » . ويدركه أثناء ذلك من الشدة والغط ما لا يعبر عنه . ففي الحديث
 « كان مما يعالج من التنزيل شدة » . وقالت عائشة : « كان ينزل عليه الوحي
 فى اليوم الشديد البرد فيفهم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا » . وقال تعالى : « إنا
 سنلقى عليك قولاً ثقيلاً » . ولاجل هذه الحالة فى نزل الوحي كان المشركون
 يرمون الأنبياء بالجنون . ويقولون نه رضى أو تابع من الجن . وإنما لبس
 عليهم بما شاهدوه من ظاهر تلك الأحوال : « ومن يضل الله فما له من هاد » .

ومن علاماتهم أيضا أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والزكاة
 ومجانبة المذمومات والرجس أجمع . وهذا هو معنى العصمة . وكأنه مفطور
 على التنزه عن المذمومات والمنافرة لها ، وكأنها منافية لجبلته . وفى الصحيح
 أنه حمل الحجارة وهو غلام مع عمه العباس لبناء الكعبة ، فجعلها فى إزاره ،
 فأنكشف ، فسقط مغشيا عليه حتى استتر بإزاره ، ودعى إلى مجتمع وليلة
 فيها عرس ولعب فأصابه غشى النوم إلى أن طلعت الشمس ولم يحضر شيئا
 من شأنهم ، بل نزهه الله عن ذلك كله ، حتى أنه بجبلته يتنزه عن المطعومات
 المستكرهة . فقد كان ﷺ لا يقرب البصل والثوم ، ف قيل له فى ذلك فقال :
 « إني أناجى من لا تناجون » . - وأنظر لما أخبر النبى ﷺ خديجة رضى
 الله عنها بحال الوحي أول ما فجأته وأرادت اختباره ، فقالت : اجعلنى بينك
 وبين ثوبك ، فلما فعل ذلك ذهب عنه ، فقالت إنه ملك وليس بشيطان ،

ومعناه أنه لا يقرب النساء . وكذلك سألته عن أحب الثياب إليه أن يأتيه فيها ، فقال البياض والخضرة ، فقالت أنه الملك . يعنى أن البياض والخضرة من ألوان الخير والملائكة ، والسواد من ألوان الشر والشياطين وأمثال ذلك .

ومن علاماتهم أيضاً دعائهم إلى الدين والعبادة من الصلاة والصدقة والعفاف . وقد استدلّت خديجة على صدقه ﷺ بذلك ، وكذلك أبو بكر . ولم يحتاج في أمره إلى دليل خارج عن حاله وخلقه . وفي الصحيح أن هرقل حين جاءه كتاب النبي ﷺ بدعوه إلى الاسلام أحضر من وجد يبلده من قريش ، وفيهم أبو سفيان يسألهم عن حاله ، فكان فيما سأل أن قال : بم يأمركم ؟ فقال أبو سفيان بالصلاة والزكاة والصلة والعفاف إلى آخر ما سأل فأجاب . فقال : « إن يكن ما تقول حقاً فهو نبي وسيملك ما تحت قدمي هاتين » . والعفاف الذي أشار إليه هرقل هو العصمة . فأنظر كيف أخذ من العصمة والدعاء إلى الدين والعبادة دليلاً على صحة نبوته ، ولم يحتج إلى معجزة . فدل على أن ذلك من علامات النبوة .

ومن علاماتهم أيضاً أن يكونوا ذوي حسب في قومهم . وفي الصحيح « ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه » ؛ وفي رواية أخرى « في ثروة من قومه » ؛ استدركه الحاكم على الصحيحين . وفي مسألة هرقل لأبي سفيان كما هو في الصحيح قال : « كيف هو فيكم ؟ » ؛ قال أبو سفيان : « هو فينا ذو حسب » ؛ فقل هرقل : « والرسول تبعث في أحساب قومه » . ومعناه أن تكون له عصبة وشوكة تمنعه عن أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته .

ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخواص لهم شاهدة بصدقهم ، وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة ، وليست من جنس مقدور العبادة ؛ وإنما تقع في غير محل قدرتهم وللناس في كيفية وقوعها ودلائلها على تصديق الأنبياء خلاف .

فالتكلمون بناء على القول بالفاعل المختار قائلون بأنها واقعة بقدره الله لا بفعل النبي، وإن كانت أفعال العباد عند المعترلة صادرة عنهم إلا أن المعجزة لا تكون من جنس أفعالهم. وليس للنبي فيها عند سائر المتكلمين إلا التحدى بها باذن الله، وهو أن يستدل بها النبي صلى الله عليه وسلم قبل وقوعها على صدقه في مدعاه. فإذا وقعت تنزل منزلة القول الصريح من الله بأنه صادق، وتكون دلالتها حينئذ على الصديق قطعية. فالمعجزة دالة بمجموع الخارق والتحدى. ولذلك كان التحدى جزءاً منها. وعبارة المتكلمين: «صفة نفسها» وهو واحد؛ لأنه معنى الذاتى عندهم.

والتحدى هو الفارق بينها وبين الكرامة والسحر، إذ لا حاجة فيها إلى التصديق، فلا وجود للتحدى إلا إن وجد إتفاقاً. وإن وقع التحدى في الكرامة عند من يجيزها وكانت لها دلالة فأنما هي على الولاية وهي غير النبوة. ومن هنا منع الأستاذ أبو إسحق الأسفراينى وغيره وقوع الخوارق كرامة فراراً من الالتباس بالنبوة عند التحدى بالولاية. وقد أريناك المغيرة بينها وأنه يتحدى بغير ما يتحدى به النبي، فلا لبس؛ على أن النقل عن الأستاذ فى ذلك ليس صريحاً، وربما حمل على إنكار أن تقع خوارق الأنبياء لهم بناء على اختصاص كل من الفريقين بخوارقه. — وأما المعترلة فالمانع من وقوع الكرامة عندهم أن الخوارق ليست من أفعال العباد، وأفعالهم معتادة؛ فلا فرق.

وأما وقوعها على يد الكاذب تليساً فهو محال. أما عند الأشعرية فلا أن صفه نفس المعجزة التصديق والهداية، فلو وقعت بخلاف ذلك انقلب الدليل شبهة، والهداية ضلالة، والتصديق كذباً، واستحالة الحقائق، وانقلبت صفات النفس؛ وما يلزم من فرض وقوعه المحال لا يكون ممكناً. وأما عند المعترلة فلا أن وقوع الدليل شبهة والهداية ضلالة قبيح فلا يقع من الله.

أما الحكماء فالخارق عندهم من فعل النبي، ولو كان فى غير محال القدرة

بناء على مذهبهم في الايمان الذاتي . ووقوع الحوادث بعضها عن بعض متوقف على الاسباب ، والشروط الحادثة مستندة أخيراً إلى الواجب الفاعل بالذات لا بالإختيار ، وأن النفس النبوية عندهم لها خواص ذاتية ، منها صدور هذه الخوارق بقدرته وطاعة العناصر له في التكوين . والنبي عندهم مجبول على التصريف في الأكوان مها توجه إليها واستجمع لها بما جعل الله من ذلك . والخارق عندهم يقطع للنبي سواء أكان التحدى أو لم يكن ، وهو شاهد صدقه من حيث دلالة على تصرف النبي في الأكوان الذي هو من خواص النفس البشرية النبوية لا بأنه ينزل منزلة القول الصريح بالتصديق ولذا لا تكون دلالتها عندهم قطعية كما هي عند المتكلمين ، ولا يكون التحدى جزءاً من المعجزة ، ولم يصح فارقاً لها من السحر والكرامة . وفارقها عندهم عن السحر أن النبي مجبول على أفعال الخير مصروف عن أفعال الشر ، فلا يلم الشر بخوارجه ، والساحر على الضد فأفعاله كلها شر ، وفي مقاصد الشر ، وفارقها عن الكرامة أن خوارق النبي مخصوصة كالصعود إلى السماء ، والنفوذ في الأجسام الكثيفة ، وإحياء الموتى ، وتكليم الملائكة والطيران في الهواء ، وخوارق الولي ذلك كتكثير القليل والحديث عن بعض المستقبل وأمثاله مما هو قاصر عن تصريف الأنبياء . ويأتي النبي بجميع خوارقه ، ولا يقدر على مثل خوارق الأنبياء ، وقد قرر ذلك المتصوفة فيما كتبوه في طريقهم وأقنوه عن أخيرهم .

وإذا تقرر ذلك فاعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد ﷺ . فان خوارقه في الغالب تقع مغايرة الوحي الذي يتلقاه النبي ويأتي بالمعجزة شاهدة بصدقه ، والقرآن هو نفسه الوحي المدعى وهو الخارق المعجز ، فشاهده في عينه ، ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي ، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه وهذا معنى قوله ﷺ : « مامن نبي من الأنبياء إلا وأوتي من الآيات مأمثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الذي أتيته وحياً أوحى إلي . فانا أرجو أن

أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة » ، يشير إلى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس الوحي كان المصدق لها أكثر لوضوحها ، فكثير المصدق المؤمن وهو التابع والأمة .

أعلم أرشدنا الله وإياك ، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام ، وربط الأسباب بالمسببات ، وإتصال الأكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض ، ولانتقضى عجائبه في ذلك ولا تنتهى غاياته . وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجسماني . وأولا عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعدا من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض . وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعدا وهابطا ويستحيل بعض الأوقات . والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهى إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط ، وبها يهتدى بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك من وجود الذوات التى لها هذه الآثار فيها . ثم أنظر إلى عالم التكوين كيف ابتداء من المعادن ثم النبات ثم البنات على هيئة بدیعة من التدریج : آخر أفق المعادن يتصل بأول أفق الحيوان مثل الحشائش وما لا بذر له ، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحزون والصدف ، ولم يوجد لها إلا قوة اللمس فقط . ومعنى الاتصال فى هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالإستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذى بعده . واتسع علم الحيوان وتعددت أنواعه ، وانتهى فى تدریج التكوين إلى الانسان صاحب الفكر والروية ، وترفع إليه من عالم القرودة الذى اجتمع فيه الحس والإدراك ، ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل ، وكان ذلك أول أفق الانسان بعده . وهذا غاية شهودنا .

ثم إنا نجد فى العوالم على اختلافها آثارا متنوعة : ففى عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر ، وفى عالم التكوين آثار من حركة النبو

والإدراك، تشهد كلها بأن لها مؤثراً مبايناً للأجسام . فهو روحاني ويتصل بالكونيات لوجود اتصال هذا العالم في وجودها : وذلك هو النفس المدركة والحركة . ولا بد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة ، ويتصل بها أيضاً ، ويكون ذاته إدراكاً صرفاً وتعقلاً محضاً ، وهو عالم الملائكة . فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات في لمح من اللحظات ، وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد ، ويكون لها اتصال بالأفق الذي بعدها ، شأن الموجودات المرتبة كما قدمناه . فلها في الاتصال جهتا العلو والسفل : فهي متصلة بالبدن من أسفل منها ومكتسبة به المدارك الجسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل ، ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية فان عالم الحوادث موجود في تعقلاتهم من غير زمان . وهذا ما قدمناه من الترتيب المحكم في الوجود باتصال ذواته وقواه بعضها ببعض .

ثم أن هذه النفس الانسانية غائبة عن العيان وآثارها ظاهرة في البدن ، فكأنه وجميع أجزائه مجتمعة ومفترقة آلات للنفس ولقواها . أما الفاعلية فالبطش باليد والمشي بالرجل والكلام باللسان والحركة الكلية بالبدن متدافعاً . وأما المدركة وإن كانت قوى الإدراك مرتبة ومرتقية إلى القوة العليا منها ومن المفكرة التي يعبر عنها بالناطقة . فقوى الحس الظاهرة بآلاته ن السمع والبصر وسائرهما ترتقي إلى الباطن . وأوله الحس المشترك ، وهو قوة تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة وملبوسة وغيرها في حالة واحدة ، وبذلك فارقت قوة الحس الظاهر ، لأن المحسوسات لا تزدهم عليها في الوقت الواحد . ثم يؤديه الحس المشترك إلى الخيال ، وهي قوة تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرد عن المواد الخارجية فقط . وآلة هاتين القوتين في نصريفها البطن الأول من الدماغ ، مقدمه للأولى ، ومؤخره للثانية . ثم يرتقى الخيال إلى الواهمة والحافظة . فالواهمة لإدراك المعاني المتعلقة بالشخصيات

كعداوة زيد وصداقة عمرو ورحمة الأب واقتراس الذئب . والحافظة لإبداع المدركات كلها متخيلة وغير متخيلة ، وهى لها كالحزانة تحفظها لوقت الحاجة إليها . وآلة هاتين القوتين فى تصرفهما البطن المؤخر من الدماغ : أوله للأولى ، ومؤخره للأخرى . ثم ترتقى جميعها إلى قوة الفكر . وآلة البطن الأوسط من الدماغ ، وهى القوة التى يقع بها حركة الرؤية والتوجه نحو العقل ، فتحرك النفس بها دائماً لما ركب فيها من النزوع للتخلص من درك القوة والاستعداد الذى للبشرية ، وتخرج إلى الفعل فى تعقلها وتشبهه بالملا الأعلى الروحاني . وتصير فى أول مراتب الروحانيات فى إدراكها بغير الآلات الجسمانية . فهى متحركة دائماً ومتوجهة نحو ذلك . وقد تنسلخ بالكلية من البشرية وروحانيتها إلى الملكية من الأفق الأعلى من غير اكتساب ، بل بما جعل الله فيها من الجبلة والعطرة الأولى فى ذلك .

والنفوس البشرية على ثلاثة أصناف :

صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني ، فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية التى للفكر فى البدن ، وكلها خيالي منحصر نطاقه ، إذ هو من جهة مبدئه ينتهى إلى الأوليات ولا يتجاوزها ، وإن فسد فسد ما بعدها . وهذا هو فى الأغلب نطاق الإدراك البشرى الجسماني . وإليه تنتهى مدارك العلماء وفيه ترسخ أقدامهم . وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذى لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك . فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التى هى نطاق الإدراك الأول البشرى ، ويسرح فى فضاء المشاهدات الباطنية ، وهى وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها . وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية ، وهى الحاصلة بعد الموت لأهل السعادة والبرزخ .

وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانياتها وروحانياتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى ، ليصير في لمحة من اللحظات ملكا بالفعل ، ويحصل له شهود الملائكة الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللحظة . وهؤلاء الأنبياء ، صلوات الله وسلامه عليهم ، جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللحظة ، وهي حالة الوحي ، فطرة فطرهم الله عليها وجبله صورهم فيها ، ونزهمهم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشرية ، بما ركب في غرائزهم من القصد والاستقامة التي يحاذون بها تلك الوجهة ، وركز في طبائعهم رغبة في العبادة تكشف بتلك الوجهة وتسيغ نحوها . فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى شأؤوا ابتلك الفطرة التي فطروا عليها لا باكتساب ولا صناعة . فلذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم ، وتلقوا في ذلك الملائكة الأعلى ما يتلقونه ، وعاجو به عن المدارك البشرية منزلا في قواها لحكمة التبليغ للعباد ، فتارة يسمع أحدهم دويا كأنه رمن من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقى إليه ، فلا ينقضي الدوى إلا وقد وعاه فهمه . وتارة يتمثل له الملك - الذي يلقي إليه - رجلا فيكلمه ويبي ما يقوله . والتلقى من الملك ، والرجوع إلى المدارك البشرية ، وفهمه ما ألقى عليه كله ، كأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر ، لأنه ليس في زمان ، وكلها تقع جميعا ، فيظهر كأنها سريعة ، ولذلك سميت وحيا . لأن الوحي في اللغة الإسراع .

١٢٦٧

واعلم أن الأولى وهي حالة الدوى وهي رتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه ، والثانية وهي حالة تمثل الملك رجلا يخاطب هي رتبة الأنبياء المرسلين ، ولذلك كانت أكمل من الأولى . وهذا معنى الحديث الذي فسر فيه النبي ﷺ الوحي لما سأله الحارث بن هشام ، وقال وكيف يأتيك الوحي؟ فقال : « أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت ما قال ، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول » . وإنما كانت الأولى أشد لأنهما مبدأ الخروج في ذلك الاتصال من القوة إلى

الفعل فيعسر بعض العسر ؛ ولذلك لما عاج فيها على المدارك البشرية اختصت بالسمع وصعب ما سواه . وعندما يتكرر الوحي ويكثر التلقى يسهل ذلك الاتصال ، فعندما يعرج إلى المدارك البشرية ، يأتي على جميعها وخصوصاً الأوضح منها وهو ادراك البصر .

وفي العبارة عن الوعي في الأولى بصيغة الماضي وفي الثانية بصيغة المضارع لطيفة من البلاغة ، وهي أن الكلام جاء مجيء التمثيل لحالتي الوحي ، فمثل الحالة الأولى بالدوى الذي هو في المتعارف غير كلام ، وأخبر أن الفهم والوعي يتبعه غيب انقضائه ، فناسب عند تصوير انقضائه وانفصاله العبارة عن الوعي بالماضي المطابق للانقضاء والإنقطاع ، ومثل الملك في الحالة الثانية برجل يخاطب ويتكلم ، والكلام يساوقه الوعي ، فناسب العبارة بالمضارع المقتضى للتجدد .

وأعلم أن في حالة الوحي كلها صعوبة على الجملة وشدة قد أشار إليها القرآن ، قال تعالى : « إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً » . وقالت عائشة . « كان مما يعاني من التنزيل شدة » ، وقالت : « كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً » ثم ولذلك كان يحدث عنه في تلك الحالة من الغيبة والغطيظ ما هو معروف . وسبب ذلك أن الوحي كما قررناه مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية وتلقى كلام النفس ، فيحدث عنه شدة من مفارقة الذات ذاتها وانسلاخها عنها من أفقها إلى ذلك الاتفاق الآخر . وهذا هو معنى اللفظ الذي عبر به في مبدأ الوحي في قوله : « فغطني حتى بلغ مني الجهد » ، ثم أرسلني فقال اقرأ ! فقلت ما أنا بقارىء . ، وكذا ثانية وثالثة » كما في الحديث . وقد يفضى الاعتياد بالتدريج فيه شيئاً فشيئاً إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله . ولذلك كان تنزل تجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة . وانظر إلى ما نقل في نزول سورة براءة في غزوة تبوك ، وأنها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على

ناقته ، بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل في وقت ،
وينزل الباقي في حين آخر . وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدين وهي ماهي
في الطول ، بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر
والضحى والفلق وأمثالها . واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكي والمدني
من السور والآيات . والله المرشد للصواب . هذا محصل أمر النبوة .

أما الكهانة فهي أيضا من خواص النفس الانسانية . وذلك أنه قد
تقدم لنا في جميع ما مر أن للنفس الإنسانية استعدادا للانسلاخ من البشرية الى
الروحانية التي فوقها ، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الانبياء بما
فطروا عليه من ذلك ، وتقرر أنه يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة
بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاما أو
حركة ولا بأمر من الأمور ، وإنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملكية
بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر .

وإذا كان كذلك ، وكان ذلك الاستعداد موجودا في الطبيعة البشرية ،
فيعطى التقسيم العقلي أن هنا صنفا آخر من البشر ناقصا عن رتبة الصنف
الأول نقصان الضد عن ضده الكامل . لأن عدم الاستعانة في ذلك الإدراك
ضد الاستعانة فيه ، وشتان ما بينهما . فإذا أعطى تقسيم الوجود إلى هنا صنفا آخر
من البشر مفطورا على أن تتحرك قوته العقلية حركاتها الفكرية بالإرادة عندما
يبعثها النزوع لذلك وهي ناقصة عنه بالجبلية فيكون لها بالجبلية عندما يعوقها
العجز عن ذلك تشبث بأمور جزئية محسوسة أو متخيلة ، كالأجسام الشفافة
وعظام الحيوانات وسجع الكلام وما سنج من طير أو حيوان ، فيستديم
ذلك الاحساس أو التخيل مستعينا به في ذلك الانسلاخ الذي يقصده ويكون
كالمشيح له . وهذه القوة التي فيهم مبدأ لذلك الإدراك هي الكهانة . ولكون
هذه النفوس مفطورة على النقص والقصور عن الكمال كان إدراكها في
الجزئيات أكثر من الكليات . ولذلك تكون الخيلة فيهم في غاية القوة لأنها

آلة الجزئيات ، فتنفذ فيها نفوذا تاما في نوم أو يقظة وتكون عندها حاضرة عتيدة تحضرها المخيلة وتكون لها كالمראה تنظر فيها دائما . ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان . وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ليشغل به عن الحواس ويقوى بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص ، فيهبس في قلبه ، عن تلك الحركة والذي يشيعها من ذلك الاجنبى وما يقذفه على لسانه ، فربما صدق ووافق الحق وربما كذب ، لأنه يتم نقصه بأمر أجنبى عن ذاته المدركة ومباين لها غير ملائم ، فيعرض له الصدق والكذب جميعا ولا يكون موثوقا به .

وربما يفرغ الى الظنون والتخمينات حرصا على الظفر بالادراك بزعمه وتمويهها على السائلين . وأصحاب هذا السجع هم المخصصون باسم الكهان لأنهم أرفع سائر أصنافهم . وقد قال صلى الله عليه وسلم في مثله : « هذا من سجع الكهان » . فجعل السجع مختصا بهم بمقتضى الإضافة . وقد قال لابن صياد حين سأله كاشفا عن حاله بالأخبار : كيف يأتيك هذا الأمر ؟ قال : يأتينى صادقا وكاذبا ! فقال : خلط عليك الأمر ! يعنى أن النبوة خاصتها الصدق فلا يعترها الكذب بحال لأنها اتصال من ذات النبى بالملا الأعلى من غير مشيع ولا استعانة بأجنبى .

والكهانة لما احتاج صاحبها بسبب عجزه عن الاستعانة بالتصورات الأجنبية كانت داخلة في ادراكه ، والتبست بالإدراك الذى توجه اليه ، فصارت مختلطا بها ، وطرقه الكذب من هذه الجهة . فامتنع أن تكون نبوة . وإنما قلنا أن أرفع مراتب الكهانة حالة السجع لأن معنى السجع أخف من سائر المغيبات من المراثيات والمسموعات . وتدل خفة المعنى على قرب ذلك الاتصال والإدراك ، والبعد فيه عن العجز بعض الشيء .

وقد زعم بعض الناس أن هذه الكهانة قد انقطعت منذ زمن النبوة بما

وقع من شأن رجم الشياطين بالشهب بين يدي البعثة ، وأن ذلك كان لمنعهم من خبر السماء كما وقع في القرآن ، والكهان إنما يتعرفون أخبار السماء من الشياطين ، فبطلت الكهانة من يومئذ . ولا يقوم من ذلك دليل ، لأن علوم الكهان كما تكون من الشياطين تكون من نفوسهم أيضا كما قررناه . وأيضا فالآية إنما دلت على منع الشياطين من نوع واحد من أخبار السماء وهو ما يتعلق بخبر البعثة ، ولم يمنعوا مما سوى ذلك . وأيضا فأنما كان ذلك الانقطاع بين يدي النبوة فقط ، ولعلها عادت بعد ذلك إلى ما كانت عليه ، وهذا هو الظاهر ، لأن هذه المدارك كلها تخمد في زمن النبوة ، كما تخمد الكواكب والسرر عند وجود الشمس ، لأن النبوة هي النور الأعظم الذي يخفي معه كل نور ويذهب .

وقد زعم بعض الحكماء أنها وإنما توجد بين يدي النبوة ، ثم تنقطع ، وهكذا مع كل نبوة وقعت لأن وجود النبوة لا بدله من وضع فلكي يقتضيه ، وفي تمام ذلك الوضع تمام تلك النبوة التي دل عليها ، ونقص ذلك الوضع عن التمام يقتضي وجود طبيعة من ذلك النوع يقتضيه ناقصة ، وهو معنى الكاهن على ما قررناه . فقبل أن يتم ذلك الوضع الكامل يقع الوضع الناقص ، ويقتضي وجود الكاهن إما واحدا أو متعددا . فإذا تم ذلك الوضع تم وجود النبي بكامله ، وانقضت الأوضاع الدالة على مثل تلك الطبيعة ، فلا يوجد منها شيء بعد . وهذا بناء على أن بعض الوضع الفلكي يقتضي بعض أثره . وهو غير مسلم . فعمل الوضع إنما يقتضي ذلك الأثر بهيئته الخاصة ، ولو نقص بعض أجزائها فلا يقتضي شيئا ، لأنه يقتضي ذلك الأثر ناقصا كما قالوه .

ثم إن هؤلاء الكهان إذا عاصروا زمن النبوة فإنهم عارفون بصدق النبي ودلالة معجزته ، لأن لهم بعض الوجدان على أن أمر النبوة كما لكل إنسان من أمر النوم . ومعقولية تلك النسبة موجودة للكاهن بأشد مما للنائم . ولا

يصددهم عن ذلك ويوقعهم في التكذيب الا قوة المطامع في أنها نبوة لهم ، فيقعون في العناد كما وقع لامية بن أبي الصلت فانه كان يطمع أن يتنبأ ، وكذا وقع لابن صياد ومسيمة وغيرهم . فاذا غلب الايمان وانقطعت تلك الأمانى آمنوا أحسن ايمان ، كما وقع لطليحة الأسدي وسواد بن قارب ، وكان لهما في الفتوحات الاسلامية من الآثار الشاهدة بحسن الإيمان

وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحمة من صور الواقعات . فانها عند ما تكون روحانية تكون صور الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها . وتصير روحانية بأن تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك البدنية . وقد يقع لها ذلك لمحمة بسبب النوم كما نذكر ، فتقتبس بها علم ما تتشوف إليه من الأمور المستقبلية وتعود به إلى مداركها . فان كان ذلك الاقتباس ضعيفا وغير جلي بالمحاكاة والمثال في الخيال لتخلطه فيحتاج من أجل هذه المحاكاة إلى التعبير . وقد يكون الاقتباس قويا يستغنى فيه عن المحاكاة فلا يحتاج إلى تعبير لخوصه من المثال والخيال . والسبب في وقوع هذه اللوحة للنفس أنها ذات روحانية بالقوة مستكملة بالبدن ومداركة ، (لا بد من تخلصها من البدن ومداركه) حتى تصير ذاتها تعقلا محضا ويكمل وجودها بالفعل فتكون حينئذ ذاتا روحانية مدركة بغير شيء من الآلات البدنية . إلا أن نوعها في الروحانيات دون نوع الملائكة أهل الأفق الأعلى الذين لم يستكملوا ذواتهم بشيء من مدارك البدن ولا غيره . فهذا الاستعداد حاصل لها ما دامت في البدن : ومنه خاص كالذي للأولياء ، ومنه عام للبشر على العموم وهو أمر الرؤيا . وأما الذي للأنبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية إلى الملكية المحضة التي هي أعلى الروحانيات . ويخرج هذا الاستعداد فيهم متكررا في حالات الوحي ، وهو عندما يعرج على المدارك البدنية ويقع فيها ما يقع من الإدراك (يكون) شبيها بحال النوم شبيها بينا . وإن كان حال النوم أدون منه بكثير . فلاجل هذا الشبه عبر الشارع عن الرؤيا بأنها جزء من ستة وأربعين جزءا من

النبوة ، وفي رواية ثلاثة وأربعين ، وفي رواية سبعين . وليس العدد في جميعها مقصودا بالذات وإنما المراد الكثرة في تفاوت هذه المراتب ، بدليل ذكر السبعين في بعض طرقه وهو للتكثير عند العرب . وما ذهب إليه بعضهم في رواية ستة وأربعين من أن الوحي كان في مبتدئه بالرؤيا ستة أشهر وهي نصف سنة ، ومدة النبوة كلها بمكة والمدينة ثلاث وعشرون سنة ، فنصف السنة منها جزء من ستة وأربعين ، فكلام بعيد من التحقيق . لأنه إنما وقع ذلك للنبي ﷺ ، ومن أين لنا أن هذه المدة وقعت لغيره من الأنبياء ، مع أن ذلك إنما يعطى نسبة زمن الرؤيا من زمن النبوة ، ولا يعطى نسبة حقيقتها من حقيقة النبوة . وإذا تبين لك هذا مما ذكرناه أولا علمت أن معنى هذا الجزء نسبة الاستعداد الأول الشامل للبشر إلى الاستعداد القريب الخاص بصنف الأنبياء الفطري لهم صلوات الله عليهم ، إذ هو الاستعداد البعيد وإن كان عاما في البشر ومعه عوائق وموانع كثيرة من حصوله بالفعل . ومن أعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة . ففطر الله البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذي هي جبلى لهم ، فتعرض النفس عند ارتفاعه إلى معرفة ما تتشوف إليه في عالم الحق ، فتدرك في بعض الأحيان منه لمحة يكون فيها الظفر بالمطلوب . ولذلك جعلها الشارع من المبشرات . فقال : لم يبق من النبوة إلا المبشرات ، قالوا وما المبشرات يا رسول الله ؟ قال الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له .

وأما سبب ارتفاع حجاب الحواس بالنوم فعلى ما أصفه لك . وذلك أن النفس الناطقة إنما إدراكها وأفعالها بالروح الحيواني الجسماني ، وهو بخار لطيف مركزه بالتجويف الأيسر من القلب على ما في كتب التشريح لجالينوس وغيره . وينبعث مع الدم في الشريانات والعروق فيعطى الجس والحركة وسائر الأفعال البدنية . ويرتفع لطيفه إلى الدماغ فيعدل من برده ، وتم أفعال القوى التي في بطونه . فالنفس الناطقة إنما تدرك وتفعل بهذا الروح البخاري ، وهي متعلقة به لما اقتضته حكمة التكوين في أن اللطيف

لا يؤثر في الكثيف . ولما اطف هذا الروح الحيواني من بين المواد البدنية صار محلا لآثار الذات المبينة له في جسمانيته وهي النفس الناطقة ، وصارت آثارها حاصلة في البدن بواسطته ، وقد كنا قد منا أن إدراكها على نوعين إدراك بالظاهر وهو بالحواس الخمس ، وإدراك بالباطن بالقوى الدماغية ، وأن هذا الإدراك كله صارف لها عن إدراكها ما فوقها من ذواتها الروحانية التي هي مستعدة له بالفطرة . ولما كانت الحواس الظاهرة جسمانية ، كانت معرضة للوسن والفشل بما يدركها من التعب والكلال وتفشى الروح بكثرة التصرف . فخلق الله لها طلب الاستجمام لتجرد الإدراك على الصورة الكاملة . وإنما يكون ذلك بانحناس الروح الحيواني من الحواس الظاهرة كلها ، ورجوعه إلى الحس الباطن . ويعين على ذلك ما يغشى البدن من البرد بالليل ، فتطلب الحرارة الغريزية أعماق البدن ، وتذهب من ظاهره إلى باطنه ، فتكون مشبعة مركبها ، وهو الروح الحيواني ، وإلى الباطن . ولذلك كان النوم للبشر في الغالب إنما هو بالليل . فإذا انحنس الروح عن الحواس الظاهرة ورجع إلى القوى الباطنة ، وخفت عن النفس شواغل الحس وموانعه ورجعت إلى الصورة التي في الحافظة ، تمثل منها بالتركيب والتحليل صور خيالية وأكثر ما تكون معتادة لأنها منتزعة من المدركات المتعاهدة قريبا . ثم ينزلها الحس المشترك الذي هو جامع الحواس الظاهرة ، فيدركها على أنحاء الحواس الخمس الظاهرة . وربما التفتت النفس لفتة إلى ذاتها الروحانية مع منازعتها القوى الباطنية فتدرك إدراكها الروحاني لأنها مفطورة عليه ، وتقتبس من صور الأشياء التي صارت متعلقة في ذاتها حينئذ . ثم يأخذ الخيال تلك الصور المدركة فيمثلها بالحقيقة أو المحاكاة في القوالب المعهودة . والمحاكاة من هذه هي المحتاجة للتعبير . وتصرفها بالتركيب والتحليل في صور الحافظة قبل أن تدرك من تلك اللمحة ما تدركه هي أضغاث أحلام . وفي الصحيح أن النبي ﷺ قال : « الرؤيا ثلاث : رؤيا من الله ، ورؤيا من الملك ، ورؤيا من الشيطان » . وهذا التفصيل مطابق لما ذكرناه : فالجلى من الله ، والمحاكاة الداعية إلى التعبير من الملك ، وأضغاث الأحلام من الشيطان

لأنها كلها باطل والشيطان ينبوع الباطل . هذه حقيقة الرؤيا وما يسببها ويشيعها من النوم ، وهى خواص للنفس الانسانية موجودة فى البشر على العموم لا يخلو عنها أحد منهم ، بل كل واحد من الناس رأى فى نومه ما صدر له فى يقظته مرارا غير واحدة ، وحصل له على القطع أن النفس مدركة للغيب فى النوم ، ولا بد . وإذا اجاز ذلك فى عالم النوم فلا يمتنع فى غيره من الأحوال ، لأن الذات المدركة واحدة ، وخواصها عامة فى كل حال . والله الهادى إلى الحق بمنه وفضله .

وأما المتصوفة فرياضتهم دينية وعربية عن هذه المقاصد المذمومة ، وإنما يقصدون جمع الهمة والاقبال على الله بالكلية ليحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد ، ويزيدون فى رياضتهم إلى الجمع والجوع التغذية بالذكر فيها تتم وجهتهم فى هذه الرياضة . لأنه إذا نشأت النفس على الذكريات كانت أقرب إلى العرفان بالله ، وإذا عريت عن الذكر كانت شيطانية . وحصول ما يحصل من معرفه الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعرض ، ولا يكون مقصودا من أول الأمر ، لأنه إذا قصد ذلك كانت الوجهة فيه لغير الله ، وإنما هى لقصد التصرف والاطلاع على الغيب ، وأخسر بها صفقة ، فإنها فى الحقيقة شرك . قال بعضهم : « من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني » فهم يقصدون بوجهتهم المعبود لا لشيء سواه . وإذا حصل فى أثناء ذلك ما يحصل بالعرض وغير مقصود لهم وكثير منهم يفر منه إذا عرض له ولا يحفل به ، وإنما يريد الله لذاته لا لغيره وحصول ذلك لهم معروف . ويسمون ما يقع لهم من الغيب والحديث على الخواطر فراسة وكشفا ، وما يقع لهم من التصرف كرامة ، وليس شيء من ذلك بنكير فى حقهم . وقد ذهب إلى انكاره الأستاذ أبو اسحق الإسفرايينى وأبو محمد بن أبي المالكى (فى آخرين) فرارا من التباس المعجزة بغيرها . والمعول عليه عند المتكلمين حصول التفرقة بالتحدى فهو كاف . وقد ثبت فى الصحيح

أن رسول الله ﷺ قال : « إن فيكم محدثين وإن منهم عمر » : وقد وقع للأصحاب من ذلك وقائع معروفة تشهد بذلك ، في مثل قول عمر رضي الله عنه : « يا سارية الجبل » . وهو سارية بن زعيم ، كان قائدا على بعض جيوش المسلمين بالعراق أيام الفتوحات ، وتورط مع المشركين في معترك وهم بالانهزام . وكان بقربه جبل يتجهز اليه ، فرفع لعمر ذلك وهو يخطب على المنبر بالمدينة ، فناداه : « يا سارية الجبل » وسمعه سارية وهو بمكانه ورأى شخصه هنالك ، والقصة معروفة . ووقع مثله أيضا لأبي بكر في وصيته عائشة أخته رضي الله عنها في شأن ما نحلها من أوسق التمر من حديثه . ثم نهىها على جذاذه لتجوزة عن الورثة . فقال في سياق كلامه : « وإنما هما أخواك وأختاك » فقالت . « إنما هي أسماء فمن الأخرى ؟ » فقال : « إن ذا بطن بنت خازجة ، أراها جارية » ، فكانت جارية . وقع في الموطأ في باب ما لا يجوز من النحل . ومثل هذه الوقائع كثيرة لهم ولمن بعدهم من الصالحين وأهل الاقتداء . وإلا أن أهل التصوف يقولون انه يقل في زمن النبوة ، اذ لا يبقى للمريد حالة بحضرة النبي ، حتى انهم يقولون ان المريد إذا جاء للمدينة النبوية تسلب حاله ما دام فيها حتى يفارقها . والله يرزقنا الهداية ، ويرشدنا الى الحق .

ومن هؤلاء المريدون من المتصوفة قوم بهاليل معتوهين أشبه بالمجانين من العقلاء ، وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين ، وعلم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق ، مع أنهم غير مكلفين . ويقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب ، لأنهم لا يتقيدون بشيء فيطلقون كلامهم في ذلك ويأتون منه بالعجائب . وربما ينكر الفقهاء أنهم على شيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم ، والولاية لا تحصل إلا بالعبادة . وهو غلط ، فإن فضل الله يؤتیه من يشاء ، ولا يتوقف حصول الولاية على العبادة ولا غيرها . وإذا كانت النفس الإنسانية ثابتة الوجود فالله تعالى يخصصها بما شاء من مواهبه ، وهؤلاء القوم لم تعد نفوسهم الناطقة

ولا فسدت كحال المجانين ، وإنما فقد لهم العقل الذى يسيطر به التكليف ،
وهى صفة خاصة للنفس ، وهى علوم ضرورية للانسان يشتد بها نظره
ويعرف أحوال معاشه واستقامة منزله . وكأنه إذا ميز أحوال معاشه
واستقامة منزله لم يبق له عذر فى قبول التكاليف لإصلاح معاده . وليس
من فقد هذه الصفة يعاقد لنفسه ولا ذاهل عن حقيقته ، فيكون موجود
الحقيقة معدوم العقل التكليفى الذى هو معرفة المعاش ، ولا استحالة فى ذلك ،
ولا يتوقف اصطفاء الله عباداه للمعرفة على شىء من التكاليف . وإذا صح
ذلك فاعلم أنه ربما يلتبس حال هؤلاء بالمجانين الذين تفسد نفوسهم الناطقة
ويلتحقون بالبهائم . ولك فى تمييزهم علامات . منها أن هؤلاء البهاليل تجد
لهم وجهة ما لا يخلون عنها أصلا من ذكر وعبادة لكن على غير الشروط
الشرعية لما قلناه من عدم التكليف ، والمجانين لا تجد لهم وجهة أصلا . ومنها
أنهم يخلقون على البلاء من أول نشأتهم ، والمجانين يعرض لهم الجنون
بعد مدة من العمر لعوارض بدنية طبيعية . فإذا عرض لهم ذلك وفسدت
نفوسهم الناطقة ذهبوا بالخيبة . ومنها كثرة تصرفهم فى الناس بالخير والشر
لأنهم لا يتوقعون على إذنب لعدم التكليف فى حقهم ، والمجانين لا
تصرف لهم .

وهذا فصل انتهى بنا الكلام إليه ، والله المرشد للصواب .

الفصل الرابع

علم الكلام

علم الكلام - ويسمى أيضا بأصول الدين ، وسماه أبو حنيفة بالفقه الأكبر - ويسمى أيضا بعلم النظر والاستدلال ويسمى أيضا بعلم التوحيد والصفات . إن العلم المتعلق بالأحكام الفرعية أى العملية - يسمى علم الشرائع والأحكام (علم الفقه) وبالأحكام الأصلية ، أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات . وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه . وهذا التعريف واضح غير أن كلمة العقائد الدينية تحتاج إلى توضيح . العقائد الدينية ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر ، سميع بصير ، لا ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب ، فهذا فقه ، أما الدينية هنا فالمقصود بها المنسوبة إلى دين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم . أما مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع ، وأما قضاياها فتتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وانتفاء الخال وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في الميعاد ، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته .

وفي رأى بعض المتكلمين أن موضوع علم الكلام : ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التى هى صفاته الثبوتية والسلبية ، وعن أفعاله إما في الدنيا - كحدوث العالم ، وإما في الآخرة كالحشر ، وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام في الدنيا - من حيث أنها واجبان عليه أولا ، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث أنها يجبان عليه أم لا .

أما الغزالي فيرى أن موضوع علم الكلام هو الموجود بما هو موجود أى

من حيث هو غير مقيد بشيء. ولكن ما الذي يميزه إذن عن الميتافيزيقا؟ يرى الغزالي « أن الكلام يمتاز عن الالهى باعتبار أن البحث فيه على قانون الاسلام لا على قانون العقل »، وافق الاسلام أم لا كما فى الالهى. أما فائدة علم الكلام وغايته - فهي الترقى من حضيض التقليد الى ذروة اليقين وإرشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم ، والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبه المبطلين ، وأن تبتنى عليه العلوم الشرعية ، أى يبتنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية ، فانه أساسها ، واليه يؤول أخذها واقتباسها ، فانه لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب ، لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه وأصوله فتحملها متوقفة على علم الكلام ، مقتبسة منه .

والكلام هو العلم الأعلى إذ تنهى اليه العلوم الشرعية كلها ، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادئ تبين فى علم آخر شرعيا أو غيره ، بل مبادئه إما مبينة بنفسها أو مبينة فيه . فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق بالجملة .

وأما وجه تسميته بالكلام ، فلأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات أو لأن أبوابه عنونت أولا بالكلام فى كذا أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه ، حتى كثر فيه التقاتل . وأما تسميته بأصول الدين - فلكونه أصل العلوم الشرعية لاقتنائها عليه - أنظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى (ج ١ من ص ٢٢ - ٢٤)

ويرى طاش كبرى زاده « أن رئيس أهل السنة والجماعة فى علم الكلام رجلان - أحدهما - حنفى والآخر شافعى . أما الحنفى فهو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماترىدى إمام الهدى له كتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب تأويلات القرآن وله كتب فى الرد على المعتزلة والقرامطة والروافض ، وله كتاب مأخذ الشرع فى أصول الفقه وكتاب الجدل وأصول الفقه ومات

الماتريدي بسمرقند سنة ثلاث وثلاثين وثلاث مائة ، وتخرج بأبي نصر العياضى . وأما الآخر الشافعى فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة إمام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين والساعى فى حفظ عقائد المسلمين . أبو الحسن الأشعرى البصرى ، إمام حبرتنى برينقى الصدور من الشبه . كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس ، والمرتنى بأنوار اليقين من الوقوع فى ورطات ما التبس ، حامى جناب الشرع الشريف من الحديث المفترى الذى قام فى نصرة ملة الاسلام ، فنصرها نصرا مؤزرا ولد سنة ستين ومائتين ، وتوفى بين العشرين والثلاثين والاقرب أنها سنة أربع وعشرين ويقال سنة نيف وثلاثين وثلاث مائة (مفتاح السعادة ج ٢ ص ٢١/٢٢) .

من هذا نرى أن علم الكلام ، إعتبر عند المسلمين أهم العلوم الاسلامية . وقد كتب ابن خلدون الفصل الآتى الرائع عن علم الكلام ، وقدم لنا تعريفا للعلم : « أنه الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين فى الاعتقادات من مذاهب السلف وأهل السنة » ثم ذكر أن مرد هذه العقائد هو التوحيد . ثم اتجه الى إثبات التوحيد ببرهان عقلى . وعرض لنا هذا البرهان : ومؤداه أن الله هو العلة المؤثرة ، ولا علة سواه فى الوجود تتسلل العلل والاسباب وتتداعى إليه ، أما علاقة العلة والمعلول ، فى مجال الكائنات . فليست علاقة ضرورية وإنما هى علاقة إطراد فقط . عادة ، تحدث وتكرر فأراد ابن خلدون كفكر أشعرى أن يثبت أنه لا علل قريبة ولا بعيدة فى الكائنات الحادثة ، وأخيرا ، أن الله هو الفاعل على الحقيقة والقادر على الحقيقة ويستخدم قياس الغائب على الشاهد وهو قياس اكتشافه الأشاعرة . ثم انتقل الى عالم الانفس ، فالتصورات أيضا يسببها الله ، ويلقبها فى النفس إطلاقا . وابن خلدون هنا أيضا أشعرى وهو يعالج تكوين التصورات وسببها . ثم يفرق بين القصد والارادة تفريقا لطيفا .

ثم ينتهى من هذه الفقرة بشأن التوحيد وترسخ ملكته انما يكون بقطع

النظر في الاسباب والتوجه الى سبب الاسباب كلها وفاعلها وموجودها ،
وذلك أن العقل محدود الآفاق.

وهنا تبدو عليه مسحة صوفية هي أيضا سمة من سمات الأشاعرة فيقول:
« إن الاعتبار في التوحيد هو الايمان فقط الذي هو تصديق حكيم ، فان ذلك
من حديث النفس ، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس ،
كما أن المطلوب من الاعمال والعبادات أيضا حصول ملكة الطاعة والانقياد
وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المرید السالك ربانيا »
ثم يتكلم عن الفرق بين الحال والعلم كلاهما صوفيا ، ويرى العلم هو القول
والحال هو الاتصاف . فالعلم هو أن يصل إلى إدراكك حقيقة الشيء ، أما
الحال فهو هيئة أو كيفية يتحقق الانسان فيها بالعلم . ويسمى العلم الادراكي
العلم الأول والعلم الاتصافي أو الحالى بالعلم الثانى .

وبين بعد ذلك أمهات العقائد الايمانية وأداتها من الكتاب والسنة .
ويذكر كيف حدث الاختلاف في تفسيرها ومن ثم نشأت الفرق . ولكنه
خص بالذات نشأة أهل السنة والجماعة ، وتطورها من طريقة المتقدمين الى
طريقة المتأخرين .

وهاكم مقالة ابن خلدون .

علم الكلام

هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة . وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد . فلنقدم هنا لطيفة في برهان عقلي يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والآخذ ، ثم نرجع إلى تحقيق علمه وفيما ينظر ويشير إلى حدوثه في الملة وما دعا إلى وضعه فنقول :

إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها ، بها تقع في مستقر العادة ، وعنها يتم كونها . وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا ، فلا بد له من أسباب آخر ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو . وتلك الأسباب في ارتقائها تفسح وتتضاعف طولا وعرضا ، ويحار العقل في إدراكها . فإذا لا يحصرها إلا العلم المحيط ، سيما الأفعال البشرية والحيوانية ، فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصور والإرادات إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه . والقصور والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضا ، وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل . وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى . وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ، ولا على ترتيبها . إنما هي أشياء يلقها الله في الفكر يتبع بعضها بعضا . والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها . وإنما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة ، ويقع في مداركها على نظام وترتيب ، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها . وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس ، فلا تدرك الكثير منها فضلا عن الإحاطة . وتأمل من ذلك حكمة الشارع في نهي عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها ، فإنه واديهيم

فيه الفكر ولا يحلو منه بطائل ولا يطفر بحقيقة « قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون » . وربما انقطع في وقوفه عن الارتقاء إلى ما فوقه فزلت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين . نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين .

ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه في قدرتك وإختيارك ، بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها، إذ لو علمناها لتحرزنا منها بقطع النظر عنها جملة . وأيضا فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لا قتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير و كيفيته مجهولة « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب . وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا ، وطرق سعادتنا لإطلاعه على ما وراء الحس .

قال (ﷺ) « من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة » . فان وقف عند تلك الأسباب فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر . وإن سيج في بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحدا بعد واحد فأنا الضامن له أن لا يعود إلا بالخيبة . فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق « قل هو الله أحد الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد » .

ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله ، وسفه رأيه في ذلك . واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادي رأيه منحصر في مدار كه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه . ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنده صنف السموات . وكذلك الأعمى أيضا يسقط عنده صنف المرئيات، ولولا ما يردم إلى ذلك تقليد الآباء والمشايخ من أهل عصرهم والكافة، لما أقروا به . لكنهم يتبعون الكافة في اثبات هذه الأصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم .

ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطة لديه بالكلية . فاذا علمت هذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا ، لأن إدراكنا مخلوقة محدثة . وخلق الله أكبر من خلق الناس . والحصر مجهول ، والوجود أوسع نطاقا من ذلك . « والله من ورائهم محيط » . فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر . واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك ، فهو أحرص على سعادتك ، واعلم بما يتفكك لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك . وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه ، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها . غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره ، فإن ذلك طمع في محال . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال ، وهذا لا يدرك . على أن الميزان في أحكامه غير صادق . لكن للعقل حدا يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته ، فانه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه ، وتفتن في هذا لغلط من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه وإضمحلال رأيه ، فقد تبين لك الحق من ذلك . وإذا تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيفضل العقل في بقاء الأوهام ويحار وينقطع . فاذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكميات تأثيرها . وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها ، إذ لا فاعل غيره ، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته . وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه . وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين : « العجز عن الإدراك إدراك » . ثم إن الاعتبار في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكيم فان ذلك من حديث النفس ، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس ، كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضا حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفرغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المرید السالك ربانيا . والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين القول والانصاف . وشرحه أن كثيرا من الناس يعلم

أن رحمة اليتيم والمسكين قربة إلى الله تعالى مندوب إليها ، ويقول بذلك ويعترف به ويذكر مأخذه من الشريعة وهو لو رأى يتيماً أو مسكيناً من أبناء المستضعفين لفر عنه واستنكف أن يباشره ، فضلاً عن التمسح عليه للرحمة ، وما بعد ذلك من مقامات العطف والحنو والصدقة .

فهذا إنما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم ، ولم يحصل له مع مقام الحال والإنصاف . ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بأن رحمة المسكين قربة إلى الله تعالى مقام آخر أعلى من الأول ، وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها . فمَنْ رأى يتيماً أو مسكيناً بادر إليه ومسح عليه والتمس الثواب في الشفقة عليه ، لا يكاد يصبر عن ذلك ، ولو دفع عنه . ثم يتصدق عليه بما حضره من ذات يده . وكذا علمك بالتوحيد مع إتصافك به . والعلم الحاصل عن الاتصاف ضرورة هو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الإنصاف وليس الاتصاف بحاصل عن مجرد العلم حتى يقع العمل ويتكررمراراً غير منحصرة ، فتسخ الملكة ويحصل الإنصاف والتحقيق ، ويحىء العلم الثاني النافع في الآخرة . فإن العلم الأول المجرد عن الإنصاف قليل الجدوى والنفع وهذا علم أكثر النظائر والمطلوب إنما هو العلم الحالى الناشئ عن العادة . واعلم أن الكمال عند الشارع في كل ما كلف به إنما هو في هذا فما طلب اعتقاده فالكمال فيه في العلم الثاني الحاصل عن الإنصاف . وما طلب علمه من العبادات فالكمال فيها في حصول الإنصاف والتحقيق بها . ثم إن الأفعال على العبادات والمواظبة عليها هو المحصل لهذه الثمرة الشريفة . قال صلى الله عليه وسلم في رأس العبادات « جعلت قرعة عيني في الصلاة » . فإن الصلاة صارت له صفة وحالا يجد فيها منتهى لذته وقرعة عينه ، وأين هذا من صلاة الناس ؟ ومن لهم بها ؟ . فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون .

اللهم وفقنا واهدنا « الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين » . فقد تبين لك من جميع ما قررناه أن المطلوب

في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس يحصل عنها علم اضطرابي للنفس هو التوحيد وهو العقيد الايمانية وهو الذي تحصل به السعادة وأن ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية . ويتفهم منه أن الإيمان الذي هو أصل التكاليف وينبوعها ، وهو بهذه المثابة ، ذو مراتب ، أولها التصديق القلبي الموافق للسان ، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب ، فيستتبع الجوارح وتندرج في طاعتها جميع التصرفات حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الايماني وهذا أرفع مراتب الإيمان وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارن المؤمن معه صغيرة وكبيرة إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين . قال عليه السلام ، « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن » . وفي حديث هرقل لما سأل أبا سفيان بن حرب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأحواله ، فقال في أصحابه هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه (بعد أن يدخل فيه) قال لا ! قال وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشة القلوب . ومعناه أن ملكة الإيمان إذا استقرت عسر على النفس مخالفتها شأن الملكات إذا استقرت ، فانها تحصل بمثابة الجيلة والفطرة . وهذه هي المرتبة العالية من الإيمان وهي في المرتبة الثانية من العصمة لأن العصمة واجبة للأنبياء وجوبا سابقة وهذه حاصلة للمؤمنين حصولا تابعا لأعمالهم وتصديقهم . وبهذه الملكة ورسوخها يقع التفاوت في الإيمان كالذي يتلى عليك من أقاويل السلف . وفي تراجم البخاري رضى الله عنه في باب الإيمان كثير منه . مثل أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص ، وأن الصلاة والصيام من الإيمان ، وأن تطوع رمضان من الإيمان ، والحياة من الإيمان . والمراد بهذا كله الإيمان الكامل الذي أشرنا اليه وإلى ملكته وهو فعلي . وأما التصديق الذي هو أول مراتبه فلا تفاوت فيه فمن اعتبر أوائل الاسماء وحمله التصديق منع من التفاوت ، كما قال أئمة المتكلمين . ومن اعتبر أواخر الاسماء وحمله على هذه الملكة التي هي الإيمان الكامل ظهر له التفاوت . وليس ذلك بقادح في إتحاد حقيقته الاولى التي هي التصديق ، إذ التصديق موجود في جميع رتبته ، لأنه أقل ما يطلق عليه اسم الإيمان وهو

المخلص من عهدة الكفر ، والفصل بين الكافر والمسلم ، فلا يجزى أقل منه .
وهو في نفسه حقيقة واحدة لا تتفاوت ، وإنما التفاوت في الحال الحاصلة عن
الأعمال كما قلناه ، فافهم .

واعلم أن الشارع وصف لنا هذا الإيمان الذي في المرتبة الأولى الذي هو
تصديق ، وعين أموراً مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا واعتقادها في
أنفسنا مع الإقرار بألسنتنا ، وهي العقائد التي تقررت في الدين . قال
عليه السلام ، حين سئل عن الإيمان فقال : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره » . وهذه هي العقائد الإيمانية
المقررة في علم الكلام . ولنشر إليها جملة لتبين لك حقيقة هذا الفن وكيفية
حدوثه . فنقول : أعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق الذي رد
الأفعال كلها إليه وأفرده به كما قدمناه . وعرفنا أن في هذا الإيمان نجاة عند
الموت إذا حضرنا لم ، يعرفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود ، إذ ذاك متغذر على
أدراكنا ومن فوق طورنا . فكلفنا أولاً اعتقاد تزيهه في ذاته عن مشابهة
المخلوقين ، وإلا لما صح أنه خالق لهم لعدم الفارق على هذا التقدير ثم تزيهه عن
صفات النقص وإلا لشابه المخلوقين ، ثم توحيد بالايحاد وإلا لم يتم الخلق
للتامع ثم إعتقاد أنه عالم قادر فذلك تتم الأفعال شاهد قضيته لكمال الایجاد
والخلق ومريد وإلا لم يتخصص شيء من المخلوقات ومقرر لكل كائن وإلا
فالإدارة حادثة ، وأنه يعيدنا بعد الموت تكميلاً لعنايته بالايحاد الأول ، ولو كان
للفناء الصرف كان عبثاً ، فهو للبقاء السرمدى بعد الموت . ثم اعتقاده بعثة الرسل
للتجاة من شقاء هذا المعاد لاختلاف أحواله بالشقاء والسعادة وعدم معرفتنا
بذلك وتام لطفه بنا في الإيتاء . بذلك ، وبيان الطريقين وأن الجنة للنعيم وجهنم
للعذاب . هذه أمهات العقائد الإيمانية معللة بأداتها العقلية وأدلتها من الكتاب
والسنة كثيرة . وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحققها الأئمة
إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مشارها من الآي
المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بانفعل زيادة إلى النقل

فحدث بذلك علم الكلام . ولنبين تفصيل هذا المجلد ، وذلك ان القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الطاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة ، وهي سلوب كلها وصريحة في بابها ، فوجب الإيمان بها ، ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها . ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات وأخرى في الصفات . فاما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وعمدوا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فامتنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل . وهذا معنى قول الكثير منهم . اقرءوها كما جاءت ، أي آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون إبتلاء ، فيجب الوقف والإذعان له . وشذ لعصرهم مبتدعة انبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه ، ففريق أشبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملا بظواهر وردت بذلك . فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة لأن معقولية الجسم تقتضي النقص والافتقار . وتغليب آيات السلوب في التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة لأن معقولية الجسم تقتضي النقص والافتقار . وتغليب آيات السلوب في التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة ، أولى من التعلق بظواهر هذه التي لنا عنها غنية وجمع بين الدليلين بتأويلهم . ثم يفرون من شناعة ذلك بقولهم جسم لا كالأجسام ، وليس ذلك بدافع عنهم لأنه قول متناقض وجمع بين نفى وإثبات إن كان لمعقولية واحدة من الجسم وإن خالفوا بينهما ونفوا المعقولية المتعارفة فقد وافقونا في التنزيه ولم يبق إلا جعلهم لفظ الجسم اسما من اسمائه ويتوقف مثله على الإذن وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات كاثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك وآل قولهم إلى التجسيم ، فزعموا مثل الأولين إلى قولهم صوت لا كالأصوات ، جهة لا كالجهات ، نزول لا كالنزول يعنون الأجسام ، واندفع ذلك بما اندفع به الأول . ولم يبق في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف

ومذاهبهم والإيمان بها كما هي ، لئلا يكر النفي لمعانيها على نفيها، مع أنها صحيحة ثابتة في القرآن . وإلى هذا تنظر ما تراه في « عقيدة الرسالة » لابن أبي زيد وكتاب المختصر له وفي كتاب الحافظ بن عبد البر وغيرهم، فإنهم يحومون على هذا المعنى . ولا تغض عينك عن القرائن الدالة على ذلك في غضون كلامهم .

ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألف المتكلمون في التنزيه حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في أي السلوب، فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها، لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم، وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها، وقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام وهو مردود لعدم اشتراط البنية في مدلول هذا اللفظ وإنما هو إدراك المسموع أو البصر، وقضوا بنفي الكلام لشبه ما في السمع والبصر، ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس، فقضوا بأن القرآن مخلوق، وذلك بدعة صرح السلف بخلافها . وعظم ضرر هذه البدعة واقعتها بعض الخلفاء عن أئمتهم، فحمل الناس عليها . وخالفهم أئمة السلف فاستحل لخلافهم إيسار كثير منهم ودمائهم . وكان ذلك سببا لانتهاض السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعا في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت الأدلة المخصصة لعمومه . فأثبت الصفات الأربع المعنوية والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق النقل والعقل . ورد على المبتدعة في ذلك كله، وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والاصلاح والتحسين والتقبيح، وكل العقائد في البعث وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب، وألحق بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الامامية من قولهم إنها من عقائد الإيمان، وأنه يجب على النبي تعيينها والخروج عن

العهد في ذلك لمن هي له، وكذلك على الأئمة . وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحة جماعية ولا تلحق بالعقائد ، فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن . وسموا مجموع علم الكلام ، إما لما فيه من المناظرة على البدع وهي كلام صرف وليست براجعة إلى عمل، وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسى . وكثر أتباع الشيخ أبى الحسن الأشعرى واقتنى طريقته من بعده تلميذه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضى أبو بكر الباقلانى فتصدر للإمامة فى طريقتهم، وهذبها ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية فى وجوب اعتقادها اتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن بطلان المدلول . وجملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية . إلا أن صور (الأدلة فيها بعض الأحيان على غير الوجه القناعى لسداجة القوم ولأن صناعة المنطق التى تسير بها) الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة فى الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون لملاستها للعلوم الفلسفية المبينة لعقائد الشرع بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك . ثم جاء بعد القاضى أبى بكر الباقلانى إمام الحرمين أبو المعالى، فأملى فى الطريقة كتاب الشامل وأوسع القول فيه، ثم لخصه فى كتاب الارشاد واتخذه الناس إماما لعقائدهم . ثم انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق فى الملة، وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط يسير به الأدلة منها كما يسير ما سواها . ثم نظروا فى تلك القواعد والمقدمات فى فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التى أدت بهم إلى ذلك وربما أن كثيرا منها مقتبس من كلام الفلاسفة فى الطبيعيات والالهيات فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها . ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضى أبو بكر الباقلانى فصارت هذه الطريقة

من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى ، وتسمى طريقة المتأخرين . وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم . وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الفزالي رحمه الله ، وتبعه الامام ابن الخطيب (فخر الدين الرازي) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم . ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيها واحداً من اشتباه المسائل فيها . وأعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته ، وهو نوع استدلالهم غالباً ، والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات ، إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن . والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل . وكذا نظر الفيلسوف في الالهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد . وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد . وإذا تأملت حال الفن في حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه صدرا بعد صدرا ، وكلهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض الحجاج والأدلة ، علمت حينئذ ما قررناه لك في موضوع الفن وأنه لا يعدوه . ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل عليه طائفة من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوابع ، ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم . إلا أن هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والاعراق في معرفة الحجاج لو فور ذلك فيها . وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فانما هو للطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الارشاد ، وماحذا حذوه . ومن أراد

إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب ،
فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها من الاختلاط في
المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم .

وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري
لهذا العهد على طالب العلم ، إذ الملاحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من
أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا والأئمة العقلية إنما احتاجوا إليها
حين دافعوا ونصروا ، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن
كثيراتها وإطلاقه . ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مر بهم من
المتكلمين يفيضون فيه فقال : « ما هؤلاء » ف قيل « قوم ينزهون الله بالأدلة عن
صفات الحدوث وسمات النقص » ، فقال : « نفى العيب حيث يستحيل العيب
عيب » ، لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة ، معتبرة إذ لا يحسن بحامل
السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها . والله ولي المؤمنين .

تعليقات

« هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة . وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد ».

لقد سمي بعلم الكلام وذلك لأن أول مشكلة اعتقادية ظهرت هي مشكلة كلام الله . هل هو قديم أو حادث ؟ ومن المحتمل أيضا أن يكون الكلام هنا بمعنى الجدل أي أنه سمي بعلم الكلام لأنه كان يقوم على أسس كلامية جدلية .

ولقد سمي بعلم التوحيد وبعلم أصول الدين . غير أن المسلمين لا يشبتون بعلم الكلام وحدانية ذات الله وإنما يشبتون هل إذا كانت الصفة عين الذات ؟ أم الصفة ليست هي الذات ؟ فسمى بعلم التوحيد لأنه يبحث في توحيد الذات والصفات . وسمى بعلم أصول الدين حتى يخالف علم أصول الفقه . ويسمى عند المسيحيين بعلم اللاهوت، وهو علم وليس معرفة لأن المعرفة هي حدس وذوق بينما العلم يتضمن الحجاج أي « استخدام البرهان والحجة العقلية » « عن العقائد الإيمانية » وهي العقائد النقليّة والعقائد السمعية فالأولى التي تعام عن الدين كالقرآن والحديث والثانية التي سمعت عن الشارع، والنقل والسمع بمعنى واحد .

والعقائد الدينية تتمثل في :

الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والاعتقاد بقضاء الله خيره وشره .

أن تؤمن بأن الله واحد في صفاته وفي ذاته وواحد في أفعاله . ثم تؤمن

بملائكته وهي كائنات عليا روحانية تظهر وتختفي . ثم تؤمن بأن له كتباً سماوية أوصى بها — موحاة إلى مصطفين من البشر وأن هذه الكتب هي : صحف إبراهيم وتوراة موسى وانجيل عيسى وقرآن محمد ، ثم تؤمن بأن هؤلاء الرسل تابِعوا واحداً بعد الآخر ، ثم انتهوا إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأنه آخرهم وخاتمهم . ثم تؤمن بقيام الاموات بأبدانهم وكل ما قضى به على الانسان وقدر عليه فهو من الله « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » هذا العلم يبين كل ذلك باستدلالات عقلية أو براهين عقلية.

فعلم الكلام هو علم يتضمن استخدام البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقائد الايمانية والتي سبق شرحها وهو يرد على المبتدعة الذين أحدثوا في الاسلام ما ليس فيه.

قال صلى الله عليه وسلم : « إياكم والمستحدثات فكل مستحدث بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار » .

والمقصود بالمبتدعين في هذا النص : المعتزلة والخوارج والشيعة وكل من لا ينتمى إلى مذهب أهل السنة والجماعة، والمنحرفين : الخارجين على أصول الدين .

والمقصود بالاعتقادات : هي المسائل النظرية .

والمقصود بالسلف : السابقين الذين تابَعوا الرسول مباشرة.

والمقصود بأهل السنة : الذين تابَعوا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ويوجد خلاف بين الاثنين فأهل السنة والجماعة ينقسمون إلى جماعتين :

الاولى : ما يقال له بالخلف . والثانية : ما يقال له بالسلف .

ويوجد تغاير بين الاثنين. ويقال مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم.

ومذهب السلف هو مذهب هؤلاء الذين يأخذون بظاهر القرآن فمثلاً «الرحمن على العرش استوى» يقولون في ذلك أن الله استوى فعلاً على عرشه . أما أهل الخلف فيؤولون هذا فيقولون استوى الله بقدرته . وليس بمقعد يجلس عليه ، ويقول أهل السلف أنه استوى على عرشه بلا كيفية ويمثلهم الوهابيون ولهم أصولهم الكبرى ، والسلف في مصر عددهم ليس كبيراً . وفي نجد بالسعودية بعض الطوائف وفي شمال إفريقيا وفي الجزائر وفي دمشق جالية سلفية كبرى وفي العراق جماعة تابعوا السيد الألوسي وهو سلفي .

كذلك « يد الله فوق أيديهم » السلف يقولون أن الله يدا لا كلاً يدي وأطلق عليهم علماء المسلمون مصطلح البلا كفة .

أما جوهر هذه العقائد هو التوحيد ومعنى التوحيد هو توحيد الله في ذاته وصفاته وأفعاله وهذا هو مبدأ أهل السنة .

والخلاصة

علم الكلام هو علم يتضمن الدفاع عن العقائد الإيمانية وهي الإيمان بالله وملائكته ورسوله والبعث بعد الموت بالأبدان، وبقضاء الله خيره وشره ، يدافع عن هذه العقائد بالأدلة العقلية أو البراهين المنطقية . والرد على المبتدعة المنحرفين وهم المعتزلة والخوارج والشيعة وهم الذين يخالفون مذهب أهل السنة والجماعة . أما سر وجوهر هذه العقائد فهو التوحيد الذي تقوم على توحيد الله في ذاته وأفعاله وصفاته . هذا هو مذهب أهل السنة .

فلنقدم هنا لطيفة في برهان عقلي يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ . ثم نرجع إلى تحقيق علمه وفيما ينظر ويشير إلى حدوده في المسألة وما دعا إلى وضعه .

سوف نبحث هنا عن شيء لطيف ، عن نكتة (من نكت الأرض) نثبت به التوحيد في برهان عقلي ، قائم على العقل وليس قائما فقط على المسائل الدينية ، مستمد من العقل ، يظهر لنا على أقرب الطرق والمصادر ، ثم نرجع إلى تأكيد وإثبات على ألا يطلع أحد على مبادئ الاصول النفسانية ولا على ترتيبها . إنما هي بإقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضها والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها .

والمقصود بالملة : الدين

هذا العلم ظهر في المجتمع الاسلامي ولم يوجد على لسان النبي محمد صلى الله عليه وسلم فهو ليس من العلوم الموروثة وإنما من العلوم الناشئة في المجتمع الاسلامي ورأى ابن خلدون في ذلك « أن علم الكلام ليس على الاطلاق بحثا طلب القرآن أو طلبت السنة وضعه ، بل دعا إلى وضعه ظروف خارجية ، فهو لم يكن موجودا في عهد الصحابة .

فنقول إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية ولا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنهما يتم كونه .

المقصود بالحوادث : الوقائع الموجودة ، كل ما يحدث ويكون ويفسد .

والمقصود بالعادة : الاطراد .

إن الحوادث والاشياء الكائنة . التي تكون في عالم الكائنات أي التي تحدث في عالم الموجودات سواء أ كانت من الماهيات أو من الفعل الانساني أو الحيواني فلا بد لها من أسباب ومن علل متقدمة وسابقة عليها بها تقع في مستقر العادة أو الاطراد وعنهما يتم كونه ووجوده .

والعادة معناها هو ما يستقر في النفوس من الامور المادية المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة أي هي الوجود على التساوق « أي شيء متساوق تبعاً لشيء آخر .

معنى ذلك أن ما يقع في عالم الكائنات سواء كان من الماهيات أم من الأفعال التي تصدر من الحيوان لا بد من صلة سببية بها تقع في مستقر العادة والاطراد ، وعنها يتم كون الحوادث في عالم الكائنات .

وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً فلا بد له من أسباب أخرى ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو وتلك الأسباب في ارتقائها تتفصح وتتضاعف طويلاً وعرضاً ويحار العقل في إدراكها وتقديرها . فإذا لا يحصرها إلا العقل المحيط سائر الأفعال البشرية والحيوانية فإن من جملة أسبابها في الشاهد المقصود والإرادات إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه .

إن كل واحد من هذه العلل مخلوق أيضاً فلا بد إذن لكل سبب من سبب آخر أوسع منه . وهذه العلل ترتقي حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب أو علة العلل « الله » فهو موجدها وخالقها .

والمقصود من سبحانه لا إله إلا هو : هو نفي التعدد في الآلهة . أي شهادة الوحدةانية .

إن هذه العلل في ارتقائها تتسع وتتسع وتتضاعف وتزداد طويلاً وعرضاً إلى أن تنتهي إلى سدة المنتهى « يمكن أن نشبه ذلك بشجرة الوجود . فسدة المنتهى فيها هذه نهاية الشجرة من فوق » ويتردد العقل في تعقل هذه العلل لكثرتها وتعددتها . فإذا لا يحصرها إلا العلم من حيث هو علم كلي . أن هذا العلم لله فقط . فهو علم محيط يدرك الأشياء وتعددتها .

والمقصود بالشاهد : إشارة إلى الملحوظ الموجود الحسي والملموس والمرئي .

والمقصود بالقصود : اتجاه حركى له قصد، وإرادة القصد ولا رادة أمور نفسانية لا نعلمها لأنها ناشئة عن أسباب سابقة لا ناشئة عن تصورات سابقة تأتي إلى صاحب الصور .

فالقصد إذن هو الاتجاه لغاية نفسية أو أمور باطنية، والأشياء الموجودة في باطن الناس حادثة من تصورات سابقة والتصور هنا بمعنى فكرة سابقة وكل ما يقع في النفس من تصورات مجهول سببه وان هذه المبادئ النفسانية يلقها الله في الفكر . والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغايتها ، أى أوائلها ونهايتها .

وابن خلدون يقول إن الله هو الذى يلقي التصورات في النفس فالله يقذف فينا العلم ولا يقذف إلا ما هو طبيعة ظاهرة « ويقذف الخصائص ولا يقذف الماهيات » ونحن لا نستطيع بأى حال من الأحوال أن نطلع على المبادئ والغايات وإلا وصلنا إلى علم الله وهذا هو منهج الفلسفة الإسلامية وفي هذا النص الذى يبدو أنه ساذج يتكلم عن فكرتين :

أولاً : انتهاء فكرة العلية بالمعنى اليونانى ويضع نظرية العلية الإسلامية بمعنى العادة واطراد الحوادث .

ثانياً : يتكلم عن الطبائع والخصائص التى يقوم عليها العلم فنحن لا نصل إلى الذات بل نصل إلى خصائص الذات فقط .

والمقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضها وتلك التصورات هى أسباب قصد الفعل وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها إنما هى أشياء يلقها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها وإنما تحيط علماً في الغالب بالأسباب التى هى طبيعة ظاهرة

ويقع في مداركها على نظام وترتيب لأن الطبيعة محصورة النفس وتحت طورها .

شرحت هذه الفقرة في نهاية النص السابق أى بالصفحة السابقة :
والمقصود بالشاهد : إشارة إلى قياس كلامي هو قياس الغائب على الشاهد
والمقصود بالمقصود : اتجاه حركي ... الخ .

وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس تدرك الكثير منها فضلاً عن الاحاطة وتامل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها فانه وادبهم فيه الفكر ولا يحلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة . قل الله ثم زرهم في خوضهم بلعبون وربما انقطع في وقوفه عن الارتقاء إلى ما فوقه فزلت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه في قدرتك واختيارك بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض في الأسباب إلى نسبة لا نعلمها إذلو علمناها لتحرزنا منها فلتتحرز من ذلك بقطع النظر عنها جملة وأيضاً فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقران الشاهد بالاستناد إلى الظواهر وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة .

وأما التصورات العقلية فهي أوسع ادراكاً وهي فوق طور النفس فهي لا تصدر إلا عن العقل فالنفس من حيث هي نفس لا تستطيع أن تحيط بها .

والمقصود بالتصورات : التصورات الكلية من حيث هي كلية ويميز هنا بين النفس والعقل ويبدو أنه يقصد بالعقل القوة التي تدرك المعقولات الكلية والنفس هي القوة التي تدرك المعاني الجزئية والعقل عنده أو القوة العاقلة هي أرفع درجة من القوة النفسية أو قوة النفس . على العموم لا يحدد تحديداً فنياً ما هو المقصود بالعقل هنا والنفس ؟ .

وتأمل من ذلك حكمة الشارع أو الدين في نهيه عن النظر في الأسباب في منعه عن النظر في الأصول الأولى للكون أو في الماهيات .

« والوقوف معناه اللغوي هنا هو أن يقف منها موقف الباحث المتأمل وهذا منهى عنه . وقد يقصد بها معنى ونزعة صوفية أى الوقفة الصوفية أو الانقطاع في مقام من المقامات لا يتقدم ولا يتأخر » فانه واد بضل فيه الفكر ويهيم فيه الفكر ومن المحتمل أيضا أن يكون معناها « الهيمان الصوفي الحديث الصوفي » اللهم زدني تحيرا .

ينتقل الإنسان من سبب إلى آخر وهذه الأسباب كثيرة والأسباب القريبة لا تبحث في الله وصفاته ولا تظفر بحقيقته من حيث هي صادقة . سلم بحقيقة الله دون بحث ودعهم يخوضون في الميتافيزيقا وربما وقف في خوضه ولا يستطيع أن يتقدم فزلت قدمه أى لا يدرك عقله إنه قد وقف مع سبب من الأسباب ، ولكنه يظن أنه قد وصل فيصبح من الضالين وهذا هو الوقوف مع الأسباب أو حين نتوقف ونحاول أن نعود وليس هذا في استطاعتنا واختيارنا بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم في الخوض في الأسباب فاذا حاولنا بعد ذلك أن نعود فلا يمكن لأنه يكون للنفس تشوف وتطلع للبحث . من الأفضل أن تمتنع امتناعا كاملا وإذا اندفعت إلى البحث وحاولت ان نعود فلا يمكنك ذلك ، وتبحث على درجة لا تعلمها . ولو علمنا النسبة التي نقف عندها لوقفنا وتجنبناها اذا بحثنا وبحثنا ونساء لنا : لم خلقنا ؟ لماذا خلقنا مسيرين أو مخيرين ؟ لا معنى لهذا وقف عن كل ذلك . لأننا لا نعلم ما هي أسرار العالم بعلمه وأسبابه إنما نعلم شيئا واحدا هو شيء حدث بجانب شيء آخر ، اقترنا سويا وتعودنا أن هذا الشيء ينتج ذلك الشيء . ولكن أن ندخل في حقيقة العلة وما سبب المعلول وندخل في السبب وحقيقة السبب فلا نصل لشيء إنما نحن نرى فقط عادة الحدوث فنحن نعرف فقط الاثر والمؤثر ولكن حقيقة التأثير بين الاثنين لمجهولة كنهه .

وما أوتيتم من العلم إلا قليلا فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجودها لترسخ صفة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمبادئ ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس، قال صلى الله عليه وسلم: من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة» فان وقف عند تلك الأسباب فقد انقطع وحققت عليه كلمة الكفر وإن سبح في بحر النظر والبحث فيها وعن أسبابها وعن تأثيرها واحدا بعد واحد فأنا الضامن له ألا يعود إلا بالخيبة، فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق» قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك .

لذلك أمرنا الله أن نتوقف في البحث الميتافيزيقي عن العلل والأسباب وأن نتجه إلى علة العلل والفاعل على الحقيقة والموجود على الحقيقة، لتتمكن حقيقة التوحيد في النفس على ما علمنا الدين أو ما علمنا الله الذي هو أعلم بمصالح الدين وطرق السعادة، لاطلاعه على ما وراء الحس فالغيبيات والميتافيزيكا كلها له . وليس أمامنا إلا الأشياء المحسوسة . فهناك إذن مسائل توقيفية ومسائل توفيقية . الأولى هي الصفات التي وقفنا عن البحث فيها ، والثانية هي التي تركها لتوفيق العقل، الأولى هي المقولات الكلية هي البحث في ذات الله وصفاته والعلم القديم ، والثانية هي المحسوسات من تكاليف أو عبادات أو أعمال ... الخ ولقد قال صلى الله عليه وسلم إن من يموت وهو يشهد بأنه لا إله إلا الله أى يعتقد ويؤمن بالتوحيد دون بحث وجبت له الجنة أما إذا توقف مع الأسباب وحاول جهده أن يتأملها وأن يبحثها فقد انقطع، وهذه الكلمة لها معنى فنى وهو الاقطاع فى الجدل أى الوصول إلى لا نتيجة فى الجدل . ولذلك فحققت عليه كلمة الكفر وأنا أضمن له أنه سوف لا يصل إلا إلى الخيبة والفشل ... فلذلك نهانا الشارع عن النظر فى

الاسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق وأن توحد توحيداً كاملاً بدون بحث أو نظر. قل هو الله أحد والله هنا لفظ الجلالة وأحد هنا إشارة إلى صفات الذات الألهية وواحد صفات الفعل . والصمد الذي لا يفتقر إلى شيء غيره وهي من الصمود فالله لا يفتقر إلى شيء مع افتقار كل شيء إليه . ولم يلد : ليس له ولد وهذا ضد المسيحيين ومناقشا لهم وضد الفلاسفة الذين يقولون بتولد عقل عن واجب الوجود . ولم يولد : ليس له والدان ولم يكن له كفواً أحد : أي أنه ليس له ند في قدره .

ولذلك فانه يجب ألا نثق فيما يزعم به الفكر بأنه يستطيع أن يحيط إحاطة شاملة بكل ما هو كائن وموجود أو الموجودات كلها وعالمها أي أسبابها وأنه يستطيع أن يصل إلى جزئيات الوجود وكمياته .

واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعمدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربعة والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى أيضاً يسقط عنده صنف المرئيات ولولا ما يردهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لما أقروا به لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف لا بمقتضى طريقهم وطبيعة ادراكهم ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات وساقطة لديه بالكلية فإذا علمت هذا فاعلم هناك ضرباً من الإدراك غير مدركنا لأن إدراكنا مخلوقة محدثة وخلق الله أكبر من خلق الناس والخصر مجهول والوجود أوسع نطاقاً من ذلك والله من ورائهم محيط فاتهم إدراكك ومدركك في الخصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك واعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل

العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره فان ذلك طمع في محال، ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذى يوزن الذهب فطمع أن يزن به الجبال وهذا لا يدرك على أن الميزان فى أحكامه غير صادق لكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته فانه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه وتفتن فى هذا الغلط .

واعلم أن الوجود اى السكون عند كل عاقل هو منحصر فى مداركه لا يعدوها ولا يتجاوزها أى هى فيما يبدو له فى أول الأمر، ومنحصر تحت طور الفكر لا يتعدى ولا يتجاوز ذلك . مع أن الحقيقة تكون بخلاف ذلك ، وهنا مثال للرجلين الأصم والأعمى وكيف أن الوجود أو الكون ينحصر عند الأصم فى المحسوسات الأربعة ويفقد الوجود عنده صنف المسموعات أو الأشياء المسموعة لأنه لا يسمعها، وكذلك الأعمى يفقد الوجود عنده المرئيات أو الأشياء المرئية لأنه لا يراها، ولولا تقليدهم لآبائهم وذويهم وأهل عصرهم والكافة أى الجميع لما أقر الأصم بالمسموعات والأعمى بالمرئيات ولكنهم فى إقرارهم ذلك إنما يتبعون الكافة فى إثبات هذه الأصناف دون فطرة منهم وعلى غير طبيعتهم وطبيعة إحساسهم ... ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لرأبناه ينكر العقوليات وهى ساقطة عنده كلية. وفى معنى آخر فان كلامنا من الأعمى والأصم عنده احساسات أربعة فقط . الأول ليس عنده حاسة السمع والثانى ليس عنده البصر ولولا أن ما يعلموه إنما سمعوه من الآخرين وكافة الناس ، ولكنهم يتبعون الكافة فى إثبات هذه الأصناف وهى المسموعات والمرئيات لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم أو حسهم ولا لأنهم فطروا على معرفة هذه المسموعات أو هذه المرئيات وما طبعوا عليه من ناحية الحس .

ولو فرضنا أن الحيوان الأعجم يتكلم لوجدناه لا يستطيع أن يصل إلى
 أى ماهية متعقاة بل هى محذوفة ومعدومة عنده . ولعل هناك إدراك آخر
 أقوى من ادراكنا لأن ادراكاتنا وحسنا مخلوقة وخلق الله واسع
 ولا نستطيع أن نحصر خلق الله، والوجود أوسع نطاقا من ادراكنا
 واحساساتنا والله من ورائنا محيط ، أى هو عليم بكل شئ، ولذلك نشك في
 إدراكنا ومدركاتنا في قدرتها على حصر الوجود، ولا بد من أن تتبع ما أمر
 الله به من وسائل الاعتقاد فهو حريص على سعادتنا واعلم بما فيه نفعا
 وخبرنا فهو في منزلة فوق إدراكنا وحسنا ومن نطاق أوسع وأبعد من
 نطاق عقلنا وفهمنا ، وليس ذلك الحصر يتقدح في العقل قدحا كاملا بل أن
 العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية فيما هو من نطاقه وطوره ، لا كذب
 فيها ، أما وراء طوره وإدراكه وفهمه مثل أمور التوحيد والآخرة وحقيقة
 النبوة وحقائق الصفات الإلهية فإن وزنها بميزان العقل إنما هو طمع في مستحيل
 مثال ذلك الشخص الذى رأى ميزان الذهب ، فطمع أن يزن به الجبال فهو
 لا يدرك أن الميزان صادق في أحكامه، والعقل فانه يقف عند حدوده ولا يتجاوز
 طوره في أن يحيط بالله وصفاته ، وأن يدركها، وذلك لأنه ما هو إلا ذرة
 من ذرات الوجود الحاصل منه الصادر عنه . وهنا فهو لا يفتن ويتنبه إلى
 هذا الغلط .

ومن يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا مع قصور فهمه واضمحلال
 رأيه فقد تبين لك الحق من ذلك وإذ تبين ذلك، فاعل الأسباب إذا تجاوزت في
 الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيفضل
 العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع . فاذن التوحيد هو العجز عن إدراك
 الأسباب وكميات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل
 غيره وكلها ترتقى إليه وترجع إليه وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا
 عنه، وهذا معنى ما نقل عن بعض الصديقين العجز عن الإدراك إدراك .

من يقدم العقل على السمع أو الدين هم المعتزلة في الاحاطة بالله وصفاته وذاته « وهم الذين يقولون بنظرية الحسن والقبح العقليين وملخصها أن الدين لم يأت الا مؤيدا للعقل. وهذا خطأ عند ابن خلدون واقد تبين لك الصحيح هو ألا تقدم العقل على الدين واذا ثبت ذلك وقدم الدين على العقل، فإن العلل اذا تجاوزت نطاق حسنا وادراكنا في الارتقاء او الصعود، ونطاق وجودنا الذي هو وجود مادي يحده زمان ومكان ، هذه العال خرجت عن نطاق حسنها، وبذلك يتوهم ويتخيل العقل أنه وصل إليها ولا يصل إلى الحقيقة « إنه ينقطع ويتوقف ويتكسر » . فليس علينا إلا أن نوحده الله في ذاته وأفعاله وصفاته، فالتوحيد يعني العجز عن إدراك العلل وكيفيات تأثيرها ، أى أن نعجز ولا نقدر على المعرفة التي هي في نطاق الحس والمادة ولا ندرك هذه الأسباب وهي مرتقية وكيف تؤثر الواحدة في الأخرى « بل نفوض » و وكل ذلك إلى الله الفاعل على الحقيقة - وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة. والمعتزلة يقولون إن الفاعل هو الانسان - ولكن كل هذه الاسباب أو العلل تصعد وتدرج في قدرتها إلى الله وترجع إلى قدرته ، وعلمنا به انما هو من حيث صدورنا عنه، أى أنه هو الذى يسبب ويخلق فينا العلم . فبدون ما يخلق فينا هذا العلم فأننا لانعلمه، وهذا معنى ما نقل عن بعض الصديقين بأن العجز عن الادراك هو دليل على ادراك عجزنا وأن هذا شيء فوق طاقتنا . « الصديق : الذى يصدق على قول الرسول أى النابع والحوارى » .

ثم أن المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذى هو تصديق حكى فان ذلك من حديث النفس، وانما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضا حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفرغ القلب عن شواغل ما سوى المعسود حتى ينقلب المرید السالك ربانيا. والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين القول والاتصاف وشرحه: أن كثيرين من الناس يعلم أن رحمة اليتيم والمسكين قريبة إلى الله تعالى

مندوب اليها ويقول بذلك ويعترف به ويذكر مأخذه من الشريعة وهو لو رأى يتيا أو مسكينا من أبناء المستضعفين لفر عنه واستنكف أن يباشره فضلا عن التمسح عليه للرحمة، وما بعد ذلك من مقامات العطف والحنو والصدقة فهنا إنما حصل له من رحمة التيمم مقام العلم، ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بأن رحمة المسكين قربته إلى الله تعالى مقام أعظم من الأول وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها فتى رأى يتيا أو مسكينا بادر اليه ومسح عليه ثم التمس الثواب في الشفقة عليه ، لا يكاد يصبر عن ذلك ولو دفع عنه ثم يتصدق عليه بما حضره من ذات يده .

وليس التوحيد بالله هو الايمان فقط والذي هو تصديق حكى . إن المعتبر والجوهري والذي نأخذه بعين الاعتبار في هذا التوحيد القلبي الا نقدا حى الذى يتفدح فى النفس ونسلم به بدون بحث ليس هو بأن تؤمن فقط بأن الله واحد فى ذاته وأفعاله وصفاته إنك حين تفعل هذا إنما تصادق فقط على حب المعبود، فأعبد الله هو أمر حكى جازم طلبى ، إن ذلك من حديث النفس أى هو شىء معنوى داخلى باطنى ، وإنما لا بد من هيئة معينة فيك بها تتصف بصفة التوحيد ، فتكون أعمالك وعباداتك ومعاملاتك برهنة على إيمانك بهذا التوحيد . فكل سعى متجه إلى التوحيد . - ابن خلدون هنا صوفى ولولا أنه مرتبط بعقيدة أهل السنة لكان قلب « حديث النفس » إلى « هواجس » أى أن كل عمل ما لم يكن متكيفا بالتوحيد لا يكون توحيدا ، أى لا بد من عقيدة باطنية لا بد من عقيدة التوحيد المطلق والعمل طبقا لهذا التوحيد المطلق... والتوحيد أيضا هبة ولا يتم التوحيد الشخصى حتى تكون مقولة أو هيئة التوحيد ، هيئة يتكيف بها الانسان ويكون بها فى كل أفعاله وقلبه يتجه فيها نحو الله الواحد فى ذاته وصفاته وأفعاله . والمطلوب من الأعمال أيا ما كانت ، دينية أو دنيوية وعبادات من صلاة وغيرها، المقصود بها أن تحدث فى الانسان قدرة معينة هى الطاعة والاستلام والخضوع وأن تخرج من قلبك كل ما سوى

المعبود أو سرى الله أى السوى والغيرية - حتى ينقلب المرید السالك الذى يسلك الطريق الصوفى ينقلب ربانيا .

« المرید مصطلح من مصطلحات الصوفية أى التابع أو التلميذ » - وهنا حديث يقول مازال عبدى يتقرب إلى بالنوافل « العبادات » حتى أكون عينه التى يبصر بها ولسانه الذى يتكلم به ... الخ » فينقلب المرید ربانيا أى يصبح مجالسا لأهل الله وهذا ما يسمى فى المتصوفة مقام السوى أو الغيرية .

والفرق بين الحال والعلم :

« الحال : هو حصول ملكة الطاعة أو حصول صفة من التوحيد تتكيف بها النفس وأن يكون متصفا بالتوحيد » .

والعلم : هو التصديق ، فحين تعلم الشئ ، تصدق به ومعناه أن تعلم العقائد علما تصديقيا ويقابل الايمان القلبى .

« فرق بين القول والاتصاف » القول : هو الايمان التصديقى والذى يفسر فى كلمات مثل آمنت بالله ، وهو عادة غير الاعتقاد ، ولكن هنا يعتبر اعتقاداً ملفوظاً أو وقولاً .

الاتصاف : هو الاتصاف بملكة التوحيد فى جميع الأفعال أو هو ملكة التوحيد يتكيف بها النفس ويتجه فيها إلى الله فى جميع الأفعال مثال ذلك أن كثيرا من الناس يعرف أن رحمة المسكين قربة إلى الله « أى تقرب من الله » ويقول إن الله طلب منا أن نتقرب إلى المسكين ، وأنه يجب أن نعطف عليه ويؤمن بذلك إيمانا قلبيا ويأخذ ويستمد مصدره من الشارع « فأما اليتيم فلا تقهر » وهذا ما يقابل الايمان أو العلم ، إذن هو عنده العلم والتصديق وليس عنده الحال لأنه لو رأى مسكينا فر عنه ، واستنكف أن يعطف وأن يتصدق ويحنو عليه . ومن الناس من يحصل على مقامين : الأول : مقام العلم والاعتراف بالعطف على المسكين وضرورة التقرب اليه ، وأن هذا واجب

ويؤمن بذلك إيماناً قلبياً ، والمقام الثاني : أعلى من الأول وهو حصول حال الرحمة أى الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها فى نفسه ورسوخها . فإذا ما علمت واتصفت به - كما قلنا - كانت أعمالك كلها متجهة إلى التوحيد . وكل ذلك إنما هو رد على القائلين بأن الإيمان عقد فى القلب فقط وهم جهل وكثير من الشيعة»

وكذا علمك بالتوحيد مع اتصافك به والعلم حاصل عن الاتصاف ضرورة وهو أوثق مبنى

... واهدنا الصراط المستقيم: صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم ولا الضالين .

يقول إن عقيدة التوحيد يجب أن تكون راسخة فى أعمال الإنسان أى الاعتقاد أولاً ثم الاتصاف به ثانياً، واتجاهه فى كل عمله إلى التوحيد ولو ترك الإنسان على فطرته لوصل إلى التوحيد . ويأتى بعد ذلك العمل بمقتضاه . والعلم الحقيقى الوثيق هو الذى يحدث بعد أن ترسخ عقيدة التوحيد فى النفس ، فيكون العلم فرعاً من التوحيد لا التوحيد فرعاً عن العلم . - هنا رد على الجهمية أن الإيمان علم - « الملكة : هى الفطرة أى التوحيد فى أصلابنا وأصلاب أجدادنا وأجداد أجدادنا هذا الاتصاف فى هذه الملكة إنما ترسخ فى النفس ليس بمجرد العلم فقط، بل ان العمل يتبع ويتكرر مراراً حتى يقوياً وتصبح ملكة فى النفس، وبذلك يتأتى العلم الثانى النافع فى الآخرة اما الأول الذى لا يحدث عن العمل والمجرد من الاتصاف فهو لا فائدة فيه . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن هناك فرقاً بين علمين : العلم الأول هو الذى يأتى أولاً قبل حدوث الاتصاف او العمل : العلم الثانى هو الذى يأتى بعد ترسخ التوحيد وأصبح ملكة، وهو العلم بأن الله واحد .

والمطلوب هنا هو العلم الحالى « من الحال أى الاتصاف أو التكيف والتهيا

دائماً لصفة التوحيد « الناشئ عن العادة » الاطراد « أى ترسخ الصفة رسوخاً كاملاً بالاطراد والتكرار واطراد الأعمال الذى يؤدي إلى رسوخ الصفة في النفس » .

واعلم ان الكمال في الدين في كل ما طلب منا من تكاليف أو عبادات إنما هو في هذا العلم الحالى الناشئ عن التكرار والاطراد الذى يؤدي إلى رسوخ صفة التوحيد في النفس . فالكمال لا يحدث في الاعتقاد إلا إذا تحققت صفة التوحيد في النفس وتكيفها بهذه الصفة والكمال في العبادات لا يتحقق إلا في حدوث الانصاف فعلاً واليقين أو التحقق من هذا الانصاف . والإقبال على هذه العبادات ومداومتها لهذا الكمال بعينه والعمل قد يكون فيه انصاف وقد لا يكون وعلى ذلك يكون العمل هو الانصاف بطريق غير مباشر . والصلاة في حديث الرسول إنما هي صفة وحال . أى حالة عمل في الانصاف، اما الآية فلها ثلاثة معان . ١ - السهو عن ميعاد الصلاة .

٢ - السهو عن الصلاة كلية ٣ - السهو في الصلاة ذاتها .

وكل ذلك رد على الذين يقولون بالاعتقاد فقط وسقوط التكاليف عن عبادات وصلاة وصوم وحج .. الخ

اهدنا : وجهنا إلى الطريق الصحيح الأمين السليم . الذين انعمت عليهم أى المسلمين الذين انعمت عليهم بصفة ونعمة التوحيد . غير المغضوب عليهم أى اليهود، ولا الضالين : أى المسيحيين - والضالون هنا عند البعض إشارة إلى الذين يضلون السبيل فقط لا إلى المسيحيين .

وقد تبين لنا أن المطلوب من العبادات قلبية وبدنية من صلاة وصوم ... الخ حصول الانصاف الراسخ في النفس والتمكن منها يتبع عنه علم ضروري للنفس هو

التوحيد ، والذي هو العقيدة الإيمانية التي يحصل بها السعادة وبذلك نفهم ان الإيمان الذي هو أصل التكليف أو العبادات قلبية كانت أو بدنية إنما هو على أنواع ومراتب . أولها : التصديق القلبي أى العلم والعقد أى أن تؤمن وتصدق تصديقاً حكماً بأن الله واحد بالقلب وينطق به اللسان . وهذا العلم لحال من الانصاف . وآخرها : هو حصول صفة تتكيف في النفس وهو الحال أو العلم الثاني أو الاتصاف . وفي هذا الوقت عندما تحصل الكيفية ويتبع العمل هذه الكيفية مرسخاً التصديق القلبي الموافق للسان فتستحوذ هذه الهيئة أو الاتصاف بالتوحيد على القلب أو يملك القلب ويسكنه ، فيستتبع الجوارح ويجعلها تابعة له ، فكل جارحة تذكر الله وتوحده . وكل ما يصدر عن الانسان ويحدث له يكون في طاعة هذا الاتصاف أو هذا التوحيد وتتجه كل الأفعال وتكون مندرجة في طاعة ذلك التصديق الإيماني الذي أيد بالحال أو الاتصاف أو العلم الثاني . وهذا العلم هو أرفع مراتب التوحيد وإذا ترسخت هذه الهيئة أو حصلت في الانسان المؤمن لا يقارف «لا يرتكب» أى صغيرة من صفائر الذنوب أو كبيرها فإذا ما حصلت هذه الهيئة فيه فهو لا ينحرف إطلاقاً .

قال رسول الله ﷺ لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، وفي حديث
 هرقل لما سأل أبا سفيان بن حرب عن النبي ﷺ وأحواله فقال في أصحابه
 هل برئت أحد منهم خطئه لدينه قال لا
 في الحال الحاصلة عن الأعمال كما قلناه ...

عصمة : أن يكون محفوظا عن الخطأ بعلم سابق وممنوعا ، ولا يعصى نبي
أو يرتكب خطأ أو معصية بأمر الله ...

ولقد أجمع علماء المسلمين على أن الأنبياء ومحمدا ﷺ خاصة قد
عصموا وحفظوا من الخطأ سواء كان كبيرا أم صغيرا بعلم سابق .

وملكة الإيمان : ملكة تنتقل إلى الفطرة . وفي حالة الأنبياء تكون من
الله أو إلزام من الله على النبي ولا يستطيع أن يرتكب معصية . أما عند
المؤمنين فهي أن ملكة الإيمان تصبح غريزة فهي تابع لأعمالهم وأفعالهم
فالأولى قبلية والثانية بعدية . « يوسف عليه السلام قد عصم برهان من الله
هذا البرهان كتبه عليه كتابة سابقة في عمله القديم » ... أما نحن فقد يصل
إلينا ما يشبه هذه العصمة بعملنا فترسخ الملكة ترسخا جبليا فظريا ...

وفكرة عصمة الأنبياء هذه على خلاف ما يقول اليهود فهم لا يقولون
بعصمة الأنبياء ويعتقدون أن الأنبياء يرتكب الموبقات حتى الكبائر
مثل الزنا .

وبهذه الملكة : الإيمان عند الجهم متفاوت وهذا الإيمان يتفاوت فيه أهل
أهل القبلة ليس في الترديق الحكمي الجازم القلبي « اعتقاد أن لا إله إلا الله »
وإنما يتفاوتون في هذه الملكة الراسخة ، وهذه الملكة حالة بالعمل وهي
الإيمان الكامل وما دمتنا قد قلنا إيمان كامل فلا بد من أن يكون هناك إيمان
ضعيف أو متوسط ... ولقد ورد لنا هذا عند سلف المسلمين من الصحابة
واليابعين وتابعي التابعين .

البخاري : هو المحدث الكبير الذي جمع لنا كثيرا من أحاديث النبي ... وفي
تراجم البخاري عن السلف والصحابة، فهو قد ترجم عن عبد الله بن عباس
الإيمان الحقيقي ملكة راسخة في النفس ... وفيما ترجم لهم البخاري من أقوال

وأحاديث تدل على أن التفاوت يقع في الإيمان من ناحية الملكة. وفي فصول وقول للبخارى عن الإيمان قوله أن الإيمان قول وعمل أى قول لسانى مصدق لما فى القلب لا يزيد ولا ينقص ... وهنا يجب التمييز بين الإيمان والاسلام . بالإيمان بالقلب والاسلام باللسان وهنا يقصد بالقول والعمل الاثنى معا .. فهناك ثلاث مراحل .

الاسلام : هو النطق بالشهادتين .

الإيمان : هو ما وقع ورسخ فى القلب .

والإحسان : هو عبادة الله كأنك تراه . وهو هنا يميز بين مرحلتين وكان من الأولى به أن يقول : إن الإيمان اعتقاد باطنى ولكنه أخذ القول هنا بمعنىين هما الاسلام والإيمان ... وإذا قلنا أن الإيمان قول فقط فهنا خطأ عند ابن خلدون لأنه هنا يرادف معنى الاسلام . فهو قول تلفظى وتبدأ مراحل الدين بهذا الشكل « قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » .

العمل : الملكة ... الانصاف : الزيادة أو النقصان فى العمل لا فى القول وأن الصلاة والصيام من الإيمان لأنها تزيد وتنقص، فهذا يصلى فى اطمئنان وهذا يصلى بصلاة ظاهرة فالصلاة اذن التى هى إيمان عملى، فيها زيادة ونقصان. وكذلك الصيام فهذا بجيده بشروطه وهذا لا يجيده . فكل عمل حتى عمك اليومى ما دام داخل فيه عبادة فسيكون فيه زيادة ونقصان . وأن صيام رمضان والحياء من الإيمان .

والإيمان القلبي : ملكة حصول الانصاف ترسخ الحاله أو الصفة . أما التصديق الحكيم الجازم القلبي لاتفاوت فيه « لا إله إلا الله محمد رسول الله » ولكن التفاوت فى العمل ونستنتج من ذلك أن التصديق : قول يعنى الحاله الأولى وليست الثانية . فاذا نظرنا إلى اوائل الإيمان أى التصديق القلبي، كل مؤمن

لا بد أن يؤمن إيماناً قايماً داخلية بالتوحيد والنبوة، وهذه هي أوائل الأسماء... وأئمة المسلمين قالوا لا تفاوت في الإيمان بالتوحيد بل هو بالحالة والصفة والهيئة الراسخة والعمل. فمن اعتبر أن الإيمان عمل كان الثاني يتضمن القول، ولكن القول لا يتضمن الثاني، وليس يقدح ذلك أن حقيقة الإيمان لا بد أن توجد في النفس أي لا بد أن تتحد طبيعة التصديق في جميع المؤمنين والمسلمين فكل مؤمن لا بد أن يصدق كالمؤمن الآخر بحقيقة التوحيد فلا تفاوت هنا. فهنا حقيقة واحدة متحدة في الجميع.

فالإيمان الكامل والمتوسط والضعيف لا بد فيه كله من التصديق، فهذا أقل ما يطلب من الإنسان وهو التصديق بالتوحيد قلبياً ولسانياً فالفرق بين المسلم والكافر هو هذا التصديق الأول المتحد في الجميع.

الفيصل . الفاصل :

ولا بد من هذا التصديق الأول ولا شيء أقل منه يقبل ولا يجزى عليه وإلا خرج الإنسان عن أنه مسلماً وهو نفسه موجود بمقدار واحد عند الجميع فلا تفاوت فيه، وإنما التفاوت في الملكة الراسخة.

نص: واعلموا أن الشارع وصف لنا هذا الإيمان الذي في المرتبة الأولى الذي هو تصديق، وعين أموراً مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا واعتقادها وعدم معرفتنا بذلك وتمام لطفه بنا في الإتياء بذلك، ويبيح أن الطريقين لأن الجنة للنعم وجهنم للعذاب.

شرح : واعلم أن الدين والله والرسول طلب منا ووصف لنا التصديق الحكيم والقلبي وحدد القواعد الخاصة التي كلفنا أن نؤمن بها إيماناً قلبياً، وأن نعتنقها أنفسنا وأن ننطق بها باللسان. وهذه العقائد هي أقل ما يطلب من المؤمنين وهي « القول » .

قال رسول الله ﷺ عن الإيمان أن تؤمن بالله ... الخ .

الفن : علم الكلام . .

كيفية حدوثه : السبب في حدوثه أو ظهوره .

اعلم أن الشارع : هنا مذهب السنة القائل بأن الفاعل هو الله، وأن الأفعال كلها منه وأفرد ما به وجعلها له فقط وعرفنا أن في هذا الإيمان نجائنا عند الموت إذا حضر الموت ولم يعرفنا بماهية الخالق المعبود وذاته وهو إذ ذاك متعذر علينا لا يصل إليه إدراكنا الحسى وفوق طورنا ومستوانا، فطلب منا اعتقاد اعتقاد تنزيهه في الذات أى طلب منا تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين وطلب منا أن تنزه ذاته عن أن تكون مشابهة للحادث وتنزه قدمه عن الحادث وأن ننسب إلى ذاته ما لا ينسب إلى الحادث وأيضا ننسب إليه صفة الفعل التى لا تنسب إلى المخلوقين كالعلم والقدرة والحياة والخلق، وإلا لما صح أنه خالق لها... ثم تنزهه في ذاته فهو لا يشبه مخلوقا من المخلوقات، ثم تنزيهه عن صفات النقص، ونقدسه ونعزله به عن كل صفة ناقصة بمعنى أننا ننسب له أحيانا صفة ولا ننسب إليه عكسها كما يحدث في صفات الذات حيث أننا لا ننسب إليه صفة مخالفة لصفة الذات التى نسبت إليه « عالم . جاهل » وألا نقول أن له صفة حادثة حدثت ولم تكن له فيكون ناقصا مثل أنه لم يكن عالما ثم علم وإلا لشابه المخلوقين . ثم توحيده بالإيجاد أى الخلق أى أنه أوجد الشيء من لا شيء، وأنه الموجد الوحيد الخالق الوحيد والصانع الوحيد والا لم يتم الخلق، أو يحدث الخلق حيث يكون هناك مقدور بين قادرين وهى في الخلق لافى الأفعال « إذا وجد مخلوق بين خالقين أو موجد بين موجدين ». وهنا التمانع فقط في الخلق أما عند المعتزلة فالتمانع في الأفعال .

والإيجاد من الله يكون واحداً ثم إنه بجانب إيجاده « أى الموجد الوحيد » هو عالم وقادر .. وقادر هنا بمعنى أنه هو الذى يقدر الناس على

الحركات فهو موجود وهو يعلم وهو يقدر فالأفعال المقدورة هو فاعلها الوحيد ولما كان هو الموجد الوحيد والعالم الوحيد والقادر الوحيد، وكل فعل انما هو يصدر منه هو فكل فعل يشهد بأن إيجاده هو الكمال المحض فهو موجد للخلق، وهو موجد للفعل وكل شيء منه والايجاد هنا أوسع من كلمة قادر وعالم هذه الأفعال تشهد بكمال أفعاله شاهد بأنه هو الموجود وهو العالم وهو القادر وهذه الأفعال منه هو فهي دليل على كمال إيجاده وخلقته وهو الذى يكون أو يخلق الأشياء بعد أن لم تكن وإلا إذا لم يكن هو الذى خلق الموجودات - بعد أن لم تكن أى بعد عدم - لم تتخصص أو تتعين « لم يكن أحمد هو أحمد » ... الخ .

ومقدر لكل كائن . ومقدر فى قدرته وعلمه القديم لأفعال كل موجود ومقدر فى القدم، وإلا إذا لم يحدث هذا، إذا لم تكن إرادته قديمة وبهاخصص الموجودات، وإذا لم يكن قد قدر لكل شيء قبل خلقه لأصبحت الإرادة حادثة وقد قلنا إنها قديمة قدم الذات .

وأنه يعيدنا بعد الموت وتلك هى النشأة الأخرى. وهو هنا يقصد البعث أى يبعثنا بأجسامنا كما هى ما دام قد أوجدنا فله أن يعيدنا حتى يكون إيجاده كاملا (كما خلقناكم أول مرة) وعنايته الالهية مهمة بنا...

فإنه يعيدنا ثانية يوم القيامة وإلا فإن أوجدنا على أن تنفى فهو عبث ، أى أنه يعيد نشأتنا الأولى يوم القيامة فإذا أوجدنا لكي نحدث وننتهى فهو عبث للبناء السرمدى الدائم بعد الموت . «أتظنون أننا خلقناكم عبثا»

ثم نعتقد من الايمان ببعثه الرسل والأنبياء . وهنا يرد على المعترضين الذين يقولون بأن العقل يحسن ويقبح وأن العقل يثاب ويعاقب فهو ينفى كل ذلك... «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا».

الميعاد : يوم القيامة لأن هناك شقاء وسعادة، لأن هناك جنة ونار، وهو

أنا لا نعرف من الشئ ومن السعيد لا نعلم من وجبت له الجنة، ومن يستحق العقاب وجبت له النار، وأن الله أرسل لنا النبي ليعرفنا طريق السعادة ، وأن الجنة فيها النعيم، والنار فيها الجحيم ، والذي أوجب هذا السمع والنقل .

نص: هذه أمهات العقائد الايمانية معالة بأدلتها العقلية... وكان ذلك سببا لاتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعا في صدور هذه البدع .

شرح: هذه هي أصول العقائد الايمانية الواردة من الشرع مسببة بحجج عقلية، البراهين العقلية التي عرضها ابن خلدون في ثنايا الفصل ، وأدلتها كثيرة من القرآن والسنة .

وقد حدث خلاف في وجهات النظر في هذه المسائل ، أى في أصول هذه المسائل ، أثرت بسبب الآيات المتشابهة . وأدى هذا إلى اختلافات الفرق ، كل يستدل من وجهة نظره ، البعض بالأدلة العقلية والسمعية ، والبعض بالأدلة العقلية ، والبعض بالأدلة السمعية فقط . اما تفصيل الأمر ، ويرى ابن خلدون كأشعري أن الآي الكثيرة في القرآن انما هي سلوب وهي تنزيه مطلق عن عدم مشابهته للمخلوقات والحادثات ، وهي ليسب في حاجة الى تأويل ، بل هي صريحة ، فهو ليس كمثل شئ ، وهو القاهر ، والأول والآخر ، وهو الأحد الصمد ،... فوجب الايمان بها . ولكن وردت في القرآن آي توهم تشبيه الله بالموجودات . فرأى السلف أنها من كلام الله ولم يتعرضوا لمعناها يبحث ولم يألوها . بل قالوا: اقرأوها كما جاءت فمن الجائز أن الله اراد بها الابتلاء . أى اختبارنا بها ، فواجبنا الاذعان والاستسلام ، والايمان بها كما هي . ولكن ظهرت المبتدعة ، وحاولوا تفسير هذه الآيات فالبعض منهم استندوا على ظاهر النص فاعتقدوا ان لله يدا وقدماء ووجهاء ، وانتهى بهم الأمر الى التجسيم الصريح . وابن خلدون - على عادة مؤرخي العقائد الاسلامية - يخلط بين التشبيه والتجسيم . إن من قول بأن لله يدا وجنبا

وعينا وقدا - هؤلاء مشبهة . اما التجسيم فهو شئ آخر : إنه القول بأن الله جسم ، ويستندون في هذا الى تقسيم الوجود الى جسم وفعل . وينبغي ان نقرر أن كل مشبه مجسم ، ولكن ليس كل مجسم مشبها . على اية حال يرى ابن خلدون ان هؤلاء المشبهة وقعوا في التجسيم الصريح وخالفوا آيات التنزيه المطلق وهي أكثر عددا واوضح واظهر . مفهوم ويرى ابن خلدون ان ما نتعقله من مفهوم الجسم انه غير كامل وناقص ، ومنشقر الى غيره ، فمن الخطأ البالغ إذن ان نعتبر ان الله جسما بل ان تغلب آيات السلوب ، التي تنزه الله عن مشابة الأجسام ، وهي فقط التي تنزه الله باطلاق ، تنزهه من حيث هو واحد .

وبهاجم ابن خلدون من يقولون « جسم لا كالأجسام إنه جمع بين تقيضين بين جسم ولا جسم ، وخروج على بديهية من بديهيات العقل » ان كان بالمعقولي واحد في الجسم ، إذا كان الله جسما ، فهو عقلا كالأجسام وله صفاتها . أما ان قلنا إنه جسم وليس بجسم ونقوا ان له صفات الأجسام وبهذا نقوا بديهية العقل ، فهم إذن متفقون في التنزيه مع اصل السنة ، وكان خطأهم الاكبر هو خطأ لغوي او لفظي ان اطلقوا كلمة للجسم على الله ، والاذن لا نستسيغ اطلاقه على الله سبحانه وتعالى ، وهو يقصد - فيما اعتقد متأخري الكرامية .

وفريق ثالث شبهوا الله في صفاته ، فصفاته هي وصفات المخلوقين سواء فأنبتوا له الجهة ، أي تحيزه في جهة فوق والاستواء ، أي القيام على العرش والنزول ، أي نزوله كل ليلة إلى السماء الدنيا ، والصوت ، أي ان له صوتا هاديا يسمعه المخلوقات كموسى مثلا ، والحروف أي ان لكلماته حروفا وقد انتهى القائلون بكل هذا الى التجسيم أي تجسيم الله في صفاته وهم يشبهون من شبهوه في ذاته ويعترض عليهم بما اعترض على الأولين .

والعقيدة الناجية هي عقيدة السلف ومذاهبهم ثم يتكلم ابن خلدون عن

قيام المعتزلة ، رد فعل لقيام المشابهة وأنهم غلوا في تعميم التنزيه في آيات السلوب ، فنفوا صفات المعاني القديمة ، ولم يستطيعوا أن يتبينوا أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وبهذا يتفادى الانسان تعدد القدماء ثم إن هؤلاء المعتزلة نفوا السمع والأعراض ، ذاكرين بأن السمع والبصر من عوارض الأجسام ولم يفهموا أننا حين نطلق السميع والبصير على الله لا نشترط البينة ، أى ليست بينة السمع والبصر عند الله هي بيئته عندنا ، فإنحز فسمع ونبصر بآلات معينة وبنظام معين ، والله يسمع ويبصر بسمعه القديم وبصره القديم الذى يسمو على سمعنا وبصرنا ولا يشابهه ، فلا يسمع ، وهو لا يبصر بآلة ... الخ . روايتنا هو فيما يخصه .

وقضوا بنفى الكلام : قالوا عن الكلام ما قالوه عن السمع والبصر ، لأن الكلام أيضا من عوارض الأجسام ، وقاسوه على المسموع والمبصر . ولم يعقلوا صفة الكلام : الكلام النفسى وهو غير الكلام الملفوظ ، والكلام النفسى هو القائم بالذات ، وهو الكلام القديم عند أهل السنة والجماعة . إن أهل السنة والجماعة يجمعون على أن القرآن قديم ، وأتى إلينا ونزل قديما على محمد ﷺ . ولكن عندما نقرأه ونتلوه فى المصاحف ، وعندما نتلفظ به ، هل قرأنا وتلاوتنا وتلفظنا به ، وكتابتنا له بالمداد قديمة أم حادثة ، ذهب الحنابلة وبخاصة من السلف المتأخرين ، إلى أن كل هذا قديم ، القراءة والتلاوة والتلفظ والكتابة والمداد - ولكن الخلف من أهل السنة يقولون : إن كل هذا حادث . أما المعتزلة فيقولون إن القرآن حادث ، أحدثه الله وقت نزوله على الرسول صلوات الله عليه ، ثم اعتنق آراءهم بعض الخلفاء العباسيين وخالفهم أئمة السلف وقاومهم فاستحل الخلفاء أسرهم وسجنهم وقتلهم . وقد سميت هذه الايام بمحنة خلق القرآن . وقد وقف فيها الامام أحمد بن حنبل وقتته المشهورة معلنا باصرار وتحد أمام الخليفة : أن القرآن غير مخلوق .

نص : وقد قام بذلك الشيخ أبو الحسن الاشعري إمام المتكلمين

فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره السلف وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض ونه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم .

وقام الامام أبو الحسن الاشعري بالتوسط بين المشبهة والمعتزلة . فنفى التشبيه وكان أهل السنة والجماعة - أو أهل الحديث - يوصمون به وأثبت الصفات المعنوية الاربع وهي العلم والقدرة والارادة والحياة ، وقصر التنزيه على الذات ، أي أنه ينزه حيث يوجد التنزيه ويعم حيث يوجد التعميم ، فهو يخص التنزيه للذات ، ولكنه يثبت الصفات ، فأثبت الصفات الاربع كما قلنا لله ، وزيادة على ذلك أثبت له صفات السمع والبصر ، والكلام النفسي بأدلة عقلية ونقلية . ثم رد على المعتزلة . وكان هو معتزليا من قبل وخبرا بارائهم - فنقض فكرة الصلاح والاصلاح والتحسين والتقبيح العقليين . ثم فسر لنا معاني البعثة ، وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب . ثم أضاف إلى هذا كله الكلام في الإمامة . ذلك أن الإمامية من الشيعة اعتبروها حينئذ من عقائد الايمان أي أن الإمامية كانت مسألة عملية فقهية ، ولكن يبدو انه في عهد أبي الحسن الاشعري ظهرت فكرة الإمامية منهجيا - في كتب الإمامية المسألة من مسائل العقيدة ، وبحثها الشيعة في كتب العقائد ، وأنه يجب على النبي أن يعينها وأنه واجب النص عليها ، وأنها خرجت عن عهدت اليه ، فانبرى لهم الاشعري يناقشها أيضا نقاشا جدليا . وهكذا صيغ علم الكلام صياغته النهائية .

الكلام النفسي : الكلام القائم بالنفس غير الملفوظ .

القاضي أبو بكر الباقلاني : هو إمام أهل السنة العظيم ، ومن كبار متكلمي الأشاعرة ، وقد سمي بإمام متكلمي أهل الحق ، بل إن ابن تيمية

عدو الاشاعرة اللدود يصفه بأنه «أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الاشعري ،
ليس فيهم مثله قبله ولا بعده» وقد لقب أيضا بشيخ السنة ولسان الامة
وإمام وقته وأوحد زمانه وقد توفي عام ٥٤٠٣هـ .

أما مذهبه : فانظر المقدمة الرائعة التي كتبها المرحوم العلامة : محمود
الخضيري والاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريده لمقدمة « التمهيد في
الرد على المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» للامام ابي بكر محمد بن الطيب
الباقلاني (دار الفكر العربي ١٩٤٧ م) انظر ص ١٧ - ١٨ . ثم انظر أيضا
نص الباقلاني « باب الكلام في اقسام المعلومات ص : ٤١٤ » وباب الكلام
في الاعراض ص ٤٢ وباب الكلام في إثبات الأعراض ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ .

الفصل الخامس

الفرق الإسلامية

أقدم في هذا الفصل نصاً هاماً في الفرق الكلامية الإسلامية ، يكاد يكون ثبوتاً لأغلب الفرق الكلامية التي ظهرت في العالم الإسلامي، وقد كتب هذا النص إمام السنة العظيم : فخر الدين الرازي . صاحب التصانيف العظيمة المنتشرة حتى يومنا هذا في العالم الإسلامي . وقد توفي الرازي في ذي الحجة سنة ست وستائة . وقد سبق نشر هذه الرسالة عام ١٩٣٨ .

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم: هذا كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركون للإمام العالم فريد دهره ووحيد عصره الإمام فخر الدين الرازي رضي الله عنه ، وهو مرتب على عشرة أبواب :

الباب الأول

في شرح فرق المعتزلة

وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول

في بيان ما يشترك فيه سائر فرق المعتزلة

اعلم أن المعتزلة كلهم متفقون على نفي صفات الله تعالى من العلم والقدرة . وعلى أن القرآن محدث ومخلوق، وأن الله تعالى ليس خالقاً لأفعال العبد .

الفصل الثاني

في أنهم لم يسموا معتزلة ؟

كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من تلامذة الحسن البصري ، ولما أحدثا مذهباً وهو أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر اعتزلا حلقة الحسن البصري وجلسا ناحية في المسجد فقال الناس : انها اعتزلا حلقة الحسن البصري فسموا معتزلة . لذلك قال القاضي عبد الجبار وهو رئيس المعتزلة : كلما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال فان المراد منه الاعتزال عن الباطل فعلم أن اسم الاعتزال مدح وهذا فاسد لقوله تعالى : «فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون» فان المراد من هذا الاعتزال هو الكفر.

الفصل الثالث

في فرقة المعتزلة

اعلم أنهم سبعة عشر فرقة :

الفرقة الأولى : الغيلانية .

أتباع عيلان الدمشقي . وهؤلاء يجمعون بين الاعتزال والارجاء وغيلان هذا هو الذي قتله هشام بن عبد الملك سابع خلفاء بني مروان .

الفرقة الثانية : الواصلية .

أتباع واصل بن عطاء الغزالي ، وهو أول من قال : إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق ولا مشرك . ومن مذهبهم أن علياً وطلحة رضي الله عنهما لو شهدا في شيء واحد فشهادتهما غير مقبولة . وان شهد فيه كل واحد منهما مع شخص آخر فشهادته مقبولة .

الفرقة الثالثة : العمرية

أتباع عمرو بن عبيد . ومن قولهم إن شهادة طلحة والزبير غير مقبولة بوجه ما .

الفرقة الرابعة : الهذيلية

أتباع أبي الهذيل . ومن مذهبهم أن خالقية الله تعالى قد انتهت إلى حد لا يقدر أن يخلق شيئاً آخر .

الفرقة الخامسة : النظامية

أتباع ابراهيم بن سيار النظام . ومذهبهم أن العبد قادر على أشياء لا يقدر الله تعالى على خلقها . والإجماع وخير الواحد والقياس ليس بحجة عند هؤلاء ولا يذكرون الصحابة ولا علياً رضي الله عنه بسوء .

الفرقة السادسة : الثمائية

أتباع ثمامة بن أشرس . وكان في زمن المأمون - ومن مذهبهم أن الفعل يصح من غير الفاعل .

الفرقة السابعة : البشرية

أتباع بشر المعتمر وعندهم أن اللطف غير واجب على الله تعالى .

الفرقة الثامنة : المعمرية

أتباع معمر بن عباد السامى . وهم يثبتون النفس الناطقة كما هو مذهب الفلاسفة . ويثبتون في الجسم معاني غير متناهية .

الفرقة التاسعة : المزدارية

أتباع أبي موسى بن عيسى بن مسيح المزدار . وهو تلميذ بشر وأستاذ جعفر بن الحرث، وجعفر بن المبر .

الفرقة العاشرة : الهشامية

أتباع هشام بن عمرو القوطى . وقد كان يمنع من قول : حسبنا الله

ونعم الوكيل . لانه لا يجوز إطلاق اسم الوكيل على الله تعالى .

الفرقة الحادية عشر : الجاحظية

أتباع عمرو بن بحر الجاحظ . ومن قولهم إن المعارف ضرورية.

الفرقة الثانية عشرة : الكعبية

أتباع أبي قاسم الكعبي وهم يقولون أن الله تعالى ليس سميعاً ولا بصيراً ولا مريداً .

الفرقة الثالثة عشر : الجبائية

أتباع أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي . ومن مذهبهم أنه يجوز أن يكون العرض الواحد في حالة واحدة موجوداً ومعدوماً معاً . وألزموا هذا في كتاب الله تعالى .

الفرقة الرابعة عشر : البهشية

أتباع أبي بهشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي . وهم يثبتون الحال . ويجوزون أن يعاقب الله تعالى العبد من غير أن يصدر عنه ذنب .

الفرقة الخامسة عشر : الأحشدية

أتباع احشد بن أبي بكر تلميذ محمد بن عمر الصيمري . وهم يكفرون أبا هاشم وأتباعه .

الفرقة السادسة عشر : الخياطية

أتباع أبي الحسن عبد الرحيم الخياط . وهو أستاذ أبي القاسم الكعبي . وهم يقولون إن الجسم في العدم جسم حتى أنهم ألزموه أن يكون راكباً فرباً معدوماً . فالزام ذلك وجوزوه

الفرقة السابعة عشر : الحسينية

أتباع أبي الحسين علي بن محمد البصري . وهو تلميذ القاضي عبد الجبار ابن احمد ، ثم خالفه ونفى الحال والمعدوم والمعاني وجوز كرامات الأولياء ونفى المريدية ، وتوقف في السمع والبصر . ولم يبق في زماننا من سائر فرق المعتزلة إلا هاتان الفرقتان أصحاب أبي هاشم ، وأصحاب أبي الحسين البصري .

الباب الثاني

في شرح فرق الخوارج

سائر فرقهم متفقون على أن العبد يصير كافرا بالذنب، وهم يكفرون عثمان وعلياً رضي الله عنهما وطلحة والزبير وعائشة. ويعظمون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما.

الفرقة الأولى : المحكمةية

وهم الذين قالوا لعلي رضي الله عنه لما حكم الحكيم إن كنت تعلم أنك الامام حقاً فلم رضيت بحكميها. وإن لم تعلم أنك الامام حقاً فلم أمرتنا بالمحاربة. ثم انفصلوا عنه بهذا السبب . وكفروا علياً ومعاوية رضي الله عنه .

الفرقة الثانية : الأزارقة

أتباع أبي نافع راشد بن الأزرق . ومن مذهبهم أن قتل من خالفهم جائز .

الفرقة الثالثة : النجدات

أتباع نجدة بن عامر النخعي . وهم يرون أن قتل من خالفهم واجب .
وأكثر الخوارج بسجستان على مقالته :

الفرقة الرابعة : البيهسية

أتباع أبي بهس . ومذهبهم أن من لا يعرف الله تعالى وأسماءه وتفاصيل

الشريعة فهو كافر .

الفرقة الخامسة : العجاردة

أتباع عبد الكريم بن عجرد . وعندهم أن سورة يوسف ليست من القرآن لأنها في شرح العشق والعاشق والمعشوق ، ومثل هذا لا يجوز أن يكون كلام الله تعالى .

الفرقة السادسة : الصلتية :

أتباع عثمان بن أبي الصلت . وعندهم أن من دخل في مذهبهم فهو مسلم .

وإنما يحكمون بإسلام الاطفال من حين بلوغهم .

الفرقة السابعة : الميمونية .

وهو ميمون بن عمران . وهم يجوزون نكاح بناتهم ولا يرون أن الشر من الله تعالى .

الفرقة الثامنة : الحمزية

أتباع حمزة بن أدرك . وهم يقطعون بأن أطفال الكفار في النار .

الفرقة التاسعة : الخلفية

اتباع خلف . وهم لا يرون أن الخير والشر من الله تعالى .

الفرقة العاشرة : الاطرافية

وهم يقولون إن من لم يعلم أحكام الشريعة من أصحاب أطراف العالم فهو معذور .

الفرقة الحادية عشرة : الشعبية

أصحاب شعيب بن محمد . وهم يقولون إن العبد مكتسب ، ولا يقولون إنه موجد . غير أنهم يوافقون بقية الخوارج فيما عدا هذا من البدع .

الفرقة الثانية عشرة : الحازومية

أصحاب حازم . وهم يقولون بالموافاة .

الفرقة الثالثة عشرة : الثعلبية

وهو ثعلب بن عامر وهم على ولاية الاطفال إلا أن ظهر منهم باطل في وقت التكليف .

الفرقة الرابعة عشرة : الأخنسية

أصحاب أخنس بن قيس . وهم يتبرؤون من كل من لا يوافقهم ويسكن في بلاد مخالفهم .

الفرقة الخامسة عشرة : المعبدية

أصحاب معبد . وهم لا يجوزون نكاح كل امرأة تخالف الدين .

الفرقة السادسة عشرة : الرشيدية

يوجبون العشر في المعشرات سواء كان السقي من السماء أو من الدالية .

الفرقة السابعة عشرة : المكرمية

أصحاب مكرم - وهم يقولون إن تارك الصلاة كافر لا لأنه ترك الصلاة بل لأنه جاهل بالله .

الفرقة الثامنة عشرة : المعلومية والمجهولية

أما المعلومية فيقولون من لا يعرف الله تعالى بسائر أسمائه فهو كافر . وأما المجهولية فيقولون إن معرفة جميع الأسماء ليست بواجبة .

الفرقة التاسعة عشرة : الاباضية

أتباع عبد الله بن إباح . ظهر في زمن مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية . وقتل عاقبة الأمر .

العشرون : الأصفرية

أتباع زياد بن الأصفر . يجوزون التقية في القول دون العمل .

الفرقة الحادية والعشرون : الحفصية

هم أتباع أبي جعفر بن أبي المقدام : يقولون إن بين الإيمان والشرك خصلة أخرى . وهي معرفة الله تعالى .

الباب الثالث

الروافض

إنما سموا بالروافض لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب خرج على هشام بن عبد الملك ، فطعن عسكرة في أبي بكر فقتلهم من ذلك قرفضوه ، ولم يبق معه إلا مائتا فارس . فقبيل لهم - أي زيد بن علي -

رفضتموني . قالوا : نعم . فيبقى عليهم هذا الاسم وهم أربع طوائف : الزيدية ،
الإمامية ، الكيسانية ، الغالية .

أما الزيدية : هم المنسوبون إلى زيد بن علي زين العابدين .

فثلاث طوائف :

الأولى - الجارودية : أتباع أبي الجارود : وهم يطعنون في أبي بكر وعمر
الثانية : السليمانية : أتباع سليمان بن جرير - وهم يعظمون أبا بكر وعمر
ويكفرون عثمان .

الثالثة : الصالحية : أتباع الحسين بن صالح : وهم يعظمون أبا بكر وعمر
ويتوقفون في حق عثمان .

وأما الإمامية - فهم فرق .

الأولى . يقولون إن عبد الرحمن بن ملجم لم يقتل عليا بل المقتول جني
ترأى له في صورة علي . وصعد علي إلى السماء ، وسيزل وسيجيء أبا بكر
وعمر وينتقم منها . ويزعمون أن الرعد صوت علي رضي الله عنه والبرق
صوته : وهم إذا سمعوا صوت الرعد ، يقولون . عليك السلام . يا أمير
المؤمنين .

الثانية . الباقرية . وهم يقولون إن الإمامة لما بلغت إلى محمد بن علي
الباقر ختمت عليه ، وهو لم يمت ولا يموت ولكنه غائب .

الثالثة . الناموسية . وهم يقولون إن جعفرا لم يمت ، لكنه غائب
وهو الإمام .

الرابعة . العمادية : وهم يقولون إن الإمام بعد جعفر الصادق ولده موسى

الخامسة . الشمطية : وهم يقولون إن الإمام بعد جعفر الصادق اسماعيل
بن محمد بن جعفر .

السادسة : الإسماعيلية :

وهم يقولون إن الإمام بعد جعفر الصادق إسماعيل بن جعفر . ولكن لما مات إسماعيل في حال حياة أخيه ، عادت الإمامة إلى أخيه .

السابعة : المباركية :

وهم يقولون إن إسماعيل لما مات انتهت الإمامة إلى ولده محمد بن إسماعيل دون أخيه .

الثامنة : المطورية :

وهم قوم يقولون إن موسى بن جعفر لم يمت ، بل هو غائب ، وإنما سموا بهذا ، لأنهم لما أظهروا هذه المقالة ، قال لهم قوم : والله ما أنتمم إلا كلاب ممطورة يعنى أنهم كالكلاب المتبلة من غاية ركافة هذه المقالة.

التاسعة : القطعية :

وهم يقطعون بدعوة موسى بن جعفر .

العاشرة :

وهم الذين وقفوا على علي بن موسى الرضا لما مات . ولم ينقلوا الإمامة إلى ولده.

الحادية عشرة : العسكرية :

وهم قوم يعترفون بإمامة الحسن العسكري .

والثانية عشرة : الجعفرية .

يقولون إن الإمامة انتقلت من الحسن العسكري إلى أخيه جعفر .

الثالثة عشرة : أصحاب الانتظار .

وهم الذين يقولون إن الإمام بعد الحسن العسكري ولده محمد بن الحسن العسكري وهو غائب وسيحضر . وهو المذهب الذي عليه إمامية زماننا هذا ، فانهم يقولون اللهم صل على محمد المصطفى وعلى المرتضى ، وفاطمة الزهراء ، وخديجة الكبرى ، والحسن الزكي ، والحسين الشهيد بكربلا ، وزين العابدين ، ومحمد بن علي الباقر ، وجعفر بن محمد الصادق . وموسى بن جعفر الكاظم ، وعلي بن موسى الرضا ، ومحمد بن علي التقي ، وعلي بن محمد التقي ، والحسن بن علي ، ومحمد بن الحسن العسكري الإمام المنتظر والإمامية يزعمون أن المعصومين منهم أربعة عشر ، وأن الأئمة اثنا عشر . وهم يكفرون الصحابة رض ويقولون إن الخلق قد كفروا بعد النبي ﷺ إلا عليا وفاطمة والحسن والحسين والزبير وعمارا وسلمان وأبا ذر ومقدادا وبلالا وصهيبا . وهذا الذي ذكرناه في الإمامية قطرة في بحر لأن بعض الروافض قد صنف كتابا وذكر فيه ثلاث وسبعين فرقة من الإمامية .

أما الغلاة منهم فهم فرق كثيرة :

الفرقة الأولى : السبائية

أتباع عبد الله بن سبا . وكان يزعم أن عليا هو الله تعالى . وقد أحرق علي رضي الله عنه منهم جماعة . وقال : إني إذا رأيت أمرا منكرا أجبته نارا - ودعوت قنيذا -

الثانية : البنائية

أصحاب بنان بن إسماعيل الهندي يزعمون أن الله تعالى حل في علي رضي الله عنه وأولاده . وأن أعضاء الله تعالى تعدم كلها ما خلا وجهه لقوله تعالى (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) .

الثالثة : الخطابية

وهم يزعمون أن الله تعالى حل في علي ثم في الحسن ثم في الحسين ثم في

زين العابدين ثم في الباقر ثم في الصادق ، وتوجه هؤلاء إلى مكة في زمن جعفر الصادق ، وكانوا يعبدونه فلما سمع الصادق بذلك - تبرأ منه - فأبلغ ذلك أبا الخطاب وهو رئيسهم . فزعم أن الله تعالى قد انفصل عن جعفر - وحل فيه - وأنه أكل من الله تعالى ، ثم إنه قتل ..

الرابعة : المغيرية

أتباع مغيرة بن سعيد العجلي . إدعى الإلهية ، ثم أحرقوا بالنفط والنار .

الخامسة : المنصورية

أتباع أبي منصور العجلي ، وكانوا على مقالة المغيرية وزادوا عليهم بأن أباحوا الزنا واللواط ، ثم إنهم قتلوا .

السادسة : الجناحية

أتباع عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب الجناحين . كانوا يزعمون أن المعرفة إذا حصلت ، لم يبق شيء من الطاعات واجبة .

السابعة : المفوضية

وهم قوم يزعمون أن الباري تعالى خلق روح علي وأرواح أولاده وفوض العالم إليهم فخلقوا عم الأرضين والسموات . قالوا ومن ههنا قلنا في الركوع سبحان ربي العظيم . وفي السجود سبحان ربي الأعلى ، لأن الإله هو علي وأولاده . وأما الإله الأعظم فهو الذي فوض إليهم العالم .

الثامنة : الغرابية

- وقالوا على محمد أشبه من الغراب بالغراب - وقالوا إن الله تعالى أرسل جبريل إلى علي . فغاط وأدى الرسالة إلى محمد لتأكيد المشابهة بين علي ومحمد ﷺ .

التاسعة

وهم يزعمون أن جبريل أزاغ الرسالة عن علي إلى محمد عمدا وقصدا ، لا غلطا وسهوا ، وهؤلاء يسيئون القول في جبريل .

العاشر :

وهم يزعمون أن جبريل عليه السلام أزاغ الرسالة إلى علي لكن محمداً كان أكبر سنا من علي فاستعان علي به ، ثم إن محمداً استقل بالأمر ودعى الخلق إلى نفسه، وهؤلاء يسيئون القول في النبي ﷺ .

الحادي عشر : الكاملة

أتباع أبي كامل . وهم يزعمون أن الصحابة كلهم كفروا لما فوضوا الخلافة إلى أبي بكر . وكفر علي أيضا حيث لم يحارب أبا بكر .

الثانية عشر : النصيرية

وهم يزعمون أن الله تعالى كان يحل في علي في بعض الاوقات وفي اليوم الذي قلع علي باب خيبر كان الله تعالى قد حل فيه .

الثانية عشر : الإسحاقية

وهم علي هذه المقالة . وهذه الطائفة باقية في حلب وفي نواحي الشام إلى يومنا هذا .

الرابعة عشر : الأزلية

وهم يزعمون أن علي قديم أزلي وكذلك عمر بن الخطاب أيضا قديم أزلي . إلا أن عليا كان خيرا محضا وعمر كان شرا محضا وكان يؤذى عليا دائما ، وكانهم إقتبسوا هذه المقالة من المجوس .

الخامسة عشرة : الكيالية

أتباع أحمد الكيال الملحد وقد كان ضالا مضلا وقد صنف كتباً في الضلالة والترهات.

الكيسانية

وهم الذين يقولون إن الإمامة كانت حقاً لمحمد بن الحنفية ، وهؤلاء الطائفة يفترون فرقاً .

الأولى : الكربية

أتباع أبي كرب الضير ، وهم يزعمون أن الإمام من بعد علي هو محمد ابن الحنفية ، وهو حي لم يمت ومأواه رضوى . وعن يمينه أسد وعن يساره نمر . وكان السيد الحميري الشاعر وكثير الشاعر على هذا الرأي .

الثانية . المختارية

أتباع المختار بن أبي عبيد الثقفي : وهم يقولون إن الإمام بعد الحسين هو محمد بن الحنفية . ثم زعم المختار أنه نائب محمد ودعا الخلق إلى الضلالة . وأراد محمد أن يقصد نحوه ويمنعه عن ذلك ، فلما علم المختار إنه يريد قصده صعد المنبر وقال : يا قوم قد ذكر أن إمامكم قد قصد نحوكم . ومن إمارات الإمام أن لا يؤثر فيه السيف ، فإذا أتى فجربوا هذا . فلما بلغ ذلك محمداً وأنه قد قصد بذلك قتله هرب .

الثالثة : الهاشمية

وهم يزعمون أن الإمام بعد محمد هو أبو هاشم عبد الله بن محمد . وهم يقولون إنه قد مات وأوصى بالخلافة إلى محمد بن علي بن عبد الله بن العباس . ولما بلغ هؤلاء القوم إلى خراسان ، ودعوا الخلق إلى هذه المقالة كان أبو مسلم

صاحب الدعوة حاضرا . فقبل تلك الدعوة . ولا جرم أنه لما استفحل أمره دعا الخلق إلى بني العباس ، وانتزع الخلافة من بني أمية وجعلها فيهم .

الرابعة : الروندية

أتباع أبي هريرة الروندی . وهم يزعمون أن الإمامة كانت أولا حقا للعباس .

وفرق الكيسانية كثيرة . وفي هذا القدر الذي ذكرناه كفاية .

* * *

أعلم أن اليهود أكثرهم شبهة . وكان يبدو ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض مثل بنان بن سميان الذي كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح وهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي ويونس بن عبد الرحمن القمي وأبو جعفر الأحول الذي كان يرعى شيطان الطاق . وهؤلاء رؤساء علماء الروافض ، ثم تهافت في ذلك المحدثون ممن لم يكن لهم نصيب من علم العقولات ونحن نذكر فرقهم على الترتيب .

الحكمية :

وهم أصحاب هشام بن الحكم . وكان يزعم أن الله تعالى جسم ، وغير مذهبه في سنة واحدة عدة تغيرات فزعم أن الله تعالى كالسبيكة الصافية ، وزعم مرة أخرى أنه كالشمع الذي من أي جانب نظرت إليه كان ذلك الجانب وجهه . واستقر رأيه عاقبة الأمر على أنه سبعة أشياء ، لأن هذا المقدار أقرب إلى الاعتدال من سائر المقادير .

الثانية : الجواليقية :

أتباع هشام بن سالم الجواليقي الرافض . وهم يزعمون أنه تعالى ليس

بجسم لكن صورته صورة الآدمي ، وهو مركب من اليد والرجل والعين ،
لأن أعضاؤه ليست من لحم ولادم .

الثالثة : اليونسية .

أتباع يونس عبد الرحمن القمي ، وهم يزعمون أن النصف الأعلى من الله
مخوف . وأن النصف الأدنى منه مصمت .

الرابعة : الشيطانية

أتباع شيطان الطاق وهم يزعمون أن الباري تعالى مستقر على عرش
والملائكة يحملون العرش . وهم وإن كانوا ضعفاء بالنسبة إلى الله تعالى .
لكن الضعيف قد يحمل القوى كرجل الديك التي تحمل مع دقتها جثة الديك .

الخامسة : الجوارية

أصحاب داود الجوارى . وهو يثبت الأعضاء والحركة والسكون
والسعى لله تعالى . وكان يقول سلوني عن شرح سائر أعضائه تعالى ما عدا
شرح فرجه ولحيته .

فصل

أعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد بن حنبل
واسحق بن راهوية ويحيى بن معين . وهذا خطأ . فانهم منزهون في إعتقادهم
عن التشبيه والتعطيل . لكنهم كانوا لا يتكلمون في التشابهات بل كانوا
يقولون آمنا وصدقنا مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا يشبه له وليس
كمثله شيء . ومعلوم أن هذا الإعتقاد بعيدا جدا عن الشبيه .

الباب الخامس

في فرق الكرامية

وهم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام وكان من زهاد سجستان واغتر جماعة بزهده ثم أخرج هو وأصحابه من سجستان فصاروا حتى اتهموا إلى غرضه . فدعوا أهلها إلى إعتقادهم فقبلوا قولهم : وبقي ذلك المذهب في تلك الناحية . وهم فرق كثيرة على هذا التفصيل .

الطرايقة . الإسحاقية . الحماقية . العابدية . اليونانية . السورمية الهيصمية . وأقربهم الهيصمية .

وفي الجملة فهم كلهم يعتقدون أن الله تعالى جسم وجوهر ومحل للحوادث ويثبتون له جهة ومكانا .

إلا أن العابدية يزعمون أن البعد بينه وبين العرش متناه والهيصمية يقولون إن ذلك البعد غير متناه . ولهم في الفروع أقوال عجيبة . ومدار أمرهم على المخارقة والتزوير وإظهار التزهد . ولأبي عبد الله بن كرام تصانيف كثيرة إلا أن كلامه في غاية الركة والسقوط .

الباب السادس

في فرق الجبرية

وهم يزعمون أن العبد ليس قادراً على فعله . والمعتزلة يسمون أصحاب هذا الرأي الجبرية والمجبرة . وهذا خطأ لأننا لا نقول إن العبد ليس بقادر بل نقول إنه ليس خالقا .

الفرقة الأولى من الجبرية : الجهمية :

أصحاب جهم بن صفوان وكان رجلاً من ترمذ . وكان من قوله إن

العبد ليس قادرا البتة. وكان يقول إن الله تعالى محدث . ولم يطلق على الله تعالى اسم الوجود والشيء .

الثانية : النجارية

أتباع حسين بن محمد النجار ، وهم يوافقون المعتزلة في مسائل الصفات والقرآن والرؤية . ويوافقون الجبرية في خلق الأعمال والاستطاعة ، وهؤلاء فرق كثيرة :

البرعوسية ، والزعفرانية ، والمستدركية ، والحفصية .

الثالثة : الضرارية

أتباع ضرار بن عمرو الكوفي . وكان في بدء أمره تلميذا لواصل بن عطاء ثم خالفه في خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر ثم زعم بأن الامامة بغير القرشين أولى منها بالقرش .

الرابعة : البكرية

أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد . وهم يزعمون أن الأطفال لا يحسون بالالم . وهذا الكلام على خلاف ما عرف بضرورة العقل .

الباب السابع

في المرجئة

الأولى :

أتباع يونس بن عون . وهم يقولون إن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان

الثانية : الغسانية

أتباع غسان الجرمي . وهم يقولون إن الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان

وكل قسم من الايمان فهو إيمان .

الثالثة : اليومية

وهم يزعمون أنه لا يضر مع الإيمان معصية ما وأن الله تعالى لا يعذب
الفاسقين من هذه الأمة .

الرابعة : الثوبانية

أتباع ثوبان وهم يزعمون أن العصاة من المسلمين يلحقهم على الصراط
شيء من حرارة جهنم لكنهم لا يدخلون جهنم أصلاً .

الخامسة : الخالدية

أتباع خالد . وهم يقولون إن الله تعالى يدخل العصاة نار جهنم لكنه لا
يتركهم فيها بل يخرجهم ويدخلهم الجنة .

* * *

وأما مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الباب فهو أنا نقطع بأن الله تعالى
سيعفو عن بعض الفساق لكما لا نقطع على شخص معين من الفساق بأن الله
لا بد وأن يعفو عنه ونعلم أنه لا يعاقب أحداً من الفساق دائماً .

الباب الثامن

في أحوال الصوفية

أعلم أن أكثر من قص فرق الأمة لم يذكر الصوفية وذلك خطأ لأن
حاصل قول الصوفية ولأن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد
من العلائق البدنية . وهذا طريق حسن وهم فرق :

الأولى : أصحاب العادات

وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس الخسرة وتسوية السجادة .

الثانية . أصحاب العبادات

وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال .

الثالثة : أصحاب الحقيقة

وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق الجسدية . وهم يجتهدون أن لا يخلو سرهم وبالمهم عن ذكر الله تعالى . وهؤلاء خير فرق الآدميين .

الرابعة : النورية

هم طائفة يقولون إن الحجاب حجابان نوري وناري . أما النوري فلاشتغال باكتساب الصفات المحمودة كالتوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس والوحدة والحالة .

أما الناري فلاشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل . لأن هذه الصفات صفات نارية كما أن إبليس لما كان نارياً ، فلا جرم وقع في الجسد .

خامساً : الحلولية

وهم طائفة من هؤلاء القوم الذين ذكرناهم . يرون في أنفسهم أحوالاً عجيبة وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر . فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد . فيدعون دعاوى عظيمة . وأول من أظهر هذه المقالة في الاسلام الروافض . فانهم ادعوا الحلول في حق أئمتهم .

السادسة : المباكية

وهم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها وتلبسات في الحقيقة وهم يدعون

محبة الله تعالى . وليس لهم نصيب من شيء من الحقائق بل يخالفون الشريعة . ويقولون إن الحبيب رفع عنه التكليف وهم شر الطوائف وهم على الحقيقة على دين مزدك كما سذكر بعد هذا .

ذكر بعض الفرق الاسلامية

سؤال . فان قيل إن هذه الطوائف التي عددهم أكثر من ثلاث وسبعين - ورسول الله ﷺ لم ينخبر بأكثر ، فكيف ينبغي أن يعتقد في ذلك ؟

والجواب عن هذا . أنه يجوز أن يكون مراده ﷺ من ذكر الفرق ، الكبار . وما عددنا من الفرق ليست من الفرق العظيمة .

وأيضاً فإنه أخبر أنهم يكونون ثلاث وسبعين فرقة . لم يجوز أن يكونوا أقل . وأما إن كانت أكثر فلا يضر ذلك . كيف ولم يذكر في هذا المختصر كثيراً من الفرق المشهورة . ولو ذكرناها كلها مستقصاة لجاء أن يكون أضعاف ما ذكرنا . بل ربما وجد في فرقة واحدة من فرق الروافض - وهم الامامية - ثلاث وسبعون فرقة . ولما أشرنا إلى بعض الفرق الاسلامية فلنشر إلى بعض الفرق الخارجة على الاسلام .

الباب التاسع

في الذين يتظاهرون بالاسلام . وإن لم يكونوا مسلمين و فرق هؤلاء كثيرة جداً إلا أننا نذكر الأشهر منهم .

فالفرقة الأولى . الباطنية .

أعلم أن الفساد اللازم من هؤلاء على الدين الحق أكثر من الفساد اللازم عليه من جميع الكفار . وهم عدة فرق ومقصودهم على الإطلاق إبطال الشرائع بأسرها ونفي الصانع . ولا يؤمنون بشيء من الملل ، ولا يعترفون

بالقيامة إلا أنهم لا يتظاهرون بهذه الأشياء إلا بالآخرة . ونحن نشير إلى ابتداء أمرهم فنقول .

نقل أنه كان رجل أهوازي يقال له عبد الله بن ميمون القداح . وكان من الزنادقة فذهب إلى جعفر الصادق وكان في أكثر الأوقات في خدمة ولده إسماعيل فلما مات إسماعيل لزم خدمة ولده محمد بن إسماعيل - ثم أنه سافر مع محمد بن إسماعيل إلى مصر فمات محمد بن إسماعيل ولم يكن له ولد إلا أن جاريته كانت قد حملت منه . وكانت لعبد الله بن ميمون جارية قد حملت منه فقتل عبد الله جارية محمد بن إسماعيل . فلما ولدت الجارية قال الناس إنه ولد لمحمد ابن إسماعيل ابن ولما كبر الابن . علمه الزندقة وقال للناس إن الإمامة صارت من محمد إلى ابنه هذا . وقد وجب عليكم طاعته - وساعده على ذلك بقية من أولاد ملوك العجم من المجوس لما كان في قلوبهم من عداوة الدين للمسلمين وأضلوا بذلك خلقا كثيرا ، واستولى من ذلك القبيل جماعة من المغرب ومصر والاسكندرية . وانتشرت دعاويهم في البلاد وأول تملك منهم بمصر المهدي ثم القائم . ثم لما كان في زمن المنتصر سار إليه الحسن بن صباح وأخذ منه إجازة الدعوى ورجع إلى بلاد العجم وأضل خلقا كثيرا . وإن كانت شجرة ملوك مصر قد انقطعت في زماننا إلا أن فتنة الحسن بن صباح قائمة بعد . ولنشرع في ذكر بعض فرقهم .

الأولى : الصباحية .

وهم أتباع الحسن بن صباح ، واعتمادهم في سائر المسائل على هذه النكتة وهي أن العقل إن كان كافيا فليس لأحد أن يعترض الآخر وإن لم يكن كافيا فلا بد من إمام ، والجواب أن نقول إن كان العقل غير محتاج إليه ، فكيف يميز الحق من المبطل بينهم ، وإن كان محتاجا إليه فلا حاجة إلى الامام ثم نقول هب أن الإمام محتاج إليه ، فأين ذلك الإمام ، ومن هو

لأن الذى ينصون عليه بالامامة فى غاية الجهل لأن أمراء مصر الذين كانوا دعاة الباطنية كان أكثرهم جهالا فساقا .

الثانية ، الناصرية

وهم اتباع ناصر بن خسرو ، وقد كان شاعرا وضل بسببه خلق كثير

الثالثة ، القرامطة

وهم اتباع حمدان القرمطى وكان رجلا متواريا صار اليه أحد دعاة الباطنية ودعوه إلى معتقدتهم فقبل الدعوة ، ثم صار يدعو الناس اليها وضل بسببه خلق كثير ، واجتمع منهم قوم وقطعوا الطريق على الحاج وقتلواهم وأرادوا أن يخرّبوا مكة ، فدفع الله تعالى شرهم ، وقتلوا عاقبة الامر .

الرابعة ، البابكية

أتباع بابك ، وهو رجل من أذربيجان اشتدت شوكته على طول الدهر وأظهر الاتحاد واجتمع عليه خلق كثير . وكان فى زمن المعتصم وأسروه بعد محاربات عظيمة واندفع شره .

الخامسة . المقنعية

أتباع المقنع وكان من أصحاب أبي مسلم صاحب الدعوة . وادعى بعده النبوة وعظم أمره واجتمع عليه خلق كثير ثم ادعى الألوهية وقتل عاقبة الامر

السادسة . السبعية

وهم يقولون أن الدور التام سبعة بدليل أن السموات والأرضين سبع وأيام الأسبوع سبع والأعضاء سبع . ثم قالوا والدور التام للأنبياء أيضا سبعة . فالأول آدم عليه السلام ووصيه شيث - والثانى نوح عليه السلام ووصيه سام - والثالث ابراهيم عليه السلام ووصيه اسماعيل واسحق - الرابع

موسى عليه ووصيه هارون - الخامس عيسى عليه السلام ووصيه شمعون - السادس محمد عليه السلام ووصيه على رضى الله عنه والإمام الأول على والثاني الحسن والثالث الحسين والرابع زين العابدين والخامس محمد الباقر والسادس جعفر الصادق والسابع اسماعيل بن جعفر والمقصود من البعثة والرسالة هو أن يلحق الجثانيون من نوح الأنس بالروحانيين . فلما انتهت النوبة إلى محمد ابن اسماعيل ارتفع التكليف الظاهر من الناس . فهذا الطريق يخرجون الخلق من الشريعة . وعلى الحقيقة إن جميع ما يذكرون من هذا الجنس فانما يذكرونه من طريق التلبيس . وذلك بأنهم لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بالإمام ولكنهم يضلون الخلق بهذا الطريق .

الباب العاشر

في شرح الفرق الذين هم خارجون على الإسلام بالحقيقة وبالإنهم وهذا الباب مرتب على ستة فصول :

الفصل الأول

في شرح فرق اليهود

وهم متفقون على أن النسخ جائز وكلهم يؤمنون بموسى عليه السلام وهارون ويوشع وأكثرهم يؤمنون بالأنبياء الذين جاءوا بتقرير شرع موسى عليه السلام . وبعضهم ينكر ذلك . والأغلب عليهم التشبيه وهم فرق كثيرة إلا أنا نذكر الأشهرين منهم :

الأول : العنانية

أتباع عنان بن داود . ولا يذكرون عيسى بسوء ، بل يقولون إنه كان من أولياء الله تعالى ، وإن لم يكن نبيا . وكان قد جاء لتقرير شرع موسى عليه السلام . والانجيل ليس بكتاب له ، بل الانجيل كتاب جمعه بعض تلاميذه .

الثانية : العيسوية

أتباع أبي عيسى بن يعقوب الاصفهاني . وهم يثبتون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويقولون هو رسول الله إلى العرب لا إلى العجم وبنى اسرائيل .

الثالثة : المعادية

أتباع رجل من همدان . وهم في اليهود كالباطنية في المسلمين .

الرابعة : السامرية

وهم لا يؤمنون بنبي غير موسى وهارون . ولا بكتاب غير التوراة . «وما عداهم من اليهود يؤمنون بالتوراة» وغيرها من كتب الله تعالى وهي خمس وعشرون كتابا ككتاب أشعيا وأرميا وحزقيال :

الفصل الثاني

في شرح أحوال النصارى

وهم فرق، العظيمة منهم خمس :

الاولى : الملكانية

وهم يقولون إن اتحاد الله تعالى بعيسى كان باقيا حالة صلبه .

الثانية : النسطورية

وهم يقولون إن اتحاد الله تعالى بعيسى لم يكن باقيا حالة صلبه .

الثالثة : اليعقوبية

وهم يقولون إن روح الباري اختلط بيدن عيسى عليه السلام اختلاط الماء بالبن .

الرابعة : الفر فور يوسية

وهم أتباع فر فور يوس الفيلسوف وقد أخرج أكثر دين النصارى على
قواعد الفلسفة .

الخامسة : الأرمنوسية

يقولون إن الله تعالى دعا عيسى إبننا على سبيل التشريف .

الفصل الثالث

في فرق المجوس

الأولى : الزرادشتية

أتباع زرادشت . وهو رجل من أهل أذربيجان ظهر في أيام بشتاسف بن
بهراسف . وادعى النبوة ، فأمن به بشتاسف . وأظهر اسفنديار بن بشتاسف
دين زرادشت في العالم . وبين المجوس خلاف كثير إلا أن الكل يتفقون على
أن الله تعالى حارب مع الشيطان ألوف السنين . ولما طال الأمر توسطت
الملائكة بينه وبين الشيطان على أن الله تعالى يسلم العالم إلى الشيطان سبعة آلاف
سنة يحكم ويفعل ما يريد . وبعد ذلك يقتل الشيطان ثم أخذت الملائكة سيفها
وقرروا بينها أنه من خالف منها ذلك العهد قتل بسيفه . وكان هذا الكلام
غير لائق بالعقلاء . لكن المجوس متفقون على ذلك .

فصل في التنوية

وهم أربع فرق :

الفرقة الأولى : المانوية

أتباع ماني . وقد كان رجل نقاشا خفيف اليد ظهر في زمن سابور بن
أزدشير بن بابك وادعى النبوة وقال إن للعالم أصليين نورا وظلمة . وكلاهما

قديمان . فقبل سابور قوله . فلما انتهت نوبة الملك إلى بهرام أخذ ماني وسلخه وحشا جلده تبنا وعلقه . وقتل أصحابه إلا من هرب . والتحق بالصين ودعوا إلى دين ماني فقبل أهل الصين منهم . وأهل العمين إلى زماننا على دين ماني .

الثانية : الديصانية

وهم يقولون بالنور والظلمة أيضا . والفرق بينهم وبين المانوية أن المانوية يقولون إن النور والظلمة حيان والديصانية يقولون إن النور حي والظلمة ميتة .

الثالثة : المرقونية

وهم يثبتون متوسطا بين النور والظلمة . ويسمون ذلك المتوسط - المعدل -

الرابعة : المزدكية

أتباع مزدك بن نامدان كان موبذ موبذان في زمن قباد بن فيروز والد أنوشروان العادل . ثم ادعى النبوة وأظهر دين الإباحة وانتهى أمره إلى أن ألزم قباد إلى أن يبعث إمرأته ليمتع بها غيره . فتأذى أنوشروان غاية التأذى . وقال لوالده أترك بيني وبينه لأناظره فان قطعني طأوعته وإلا قتلته فلما ناظر مع أنوشروان إنقطع مزدك وظهر عليه أنوشروان فقتله وأتباعه وكل من هو على دين الإباحة في زماننا هذا فهم بقية أولئك القوم .

الفصل الخامس

في الصابئة

قوم يقولون إن مدبر هذا العالم وخالق هذه الكواكب السبعة والنجوم . فهم عبدة الكواكب . ولما بعث الله إبراهيم عليه السلام كان الناس على دين الصابئة فاستدل إبراهيم عليهم في حدوث الكواكب كما حكى الله تعالى في قوله عنه (لا أحب الآفلين) وأعلم أن عبادة الأصنام أحدث من هذا الدين لأنهم

كانوا يعبدون النجوم عند ظهورها ولما أرادوا أن يعبدوها عند غروبها لم يكن لهم بد من أن يصوروا الكواكب صوراً ومثلاً . فصنعوا أصناماً واشتغلوا بعبادتها فظهر من ههنا عبادة الأوثان .

الفصل السادس

في أحوال الفلاسفة

مذهبهم أن العالم قديم وعالته مؤثرة بالإيجاب ، وليست فاعلة بالاختيار . وأكثرهم ينكرون علم الله تعالى ، وينكرون حشر الأجساد وكان أعظمهم قدراً أرسططاليس وله كتب كثيرة ولم ينقل تلك أحد احسن مما نقله الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا الذي كان في زمن محمود بن سبكتكين . وجميع الفلاسفة يعتقدون في تلك الكتب إعتقادات عظيمة . وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم لئلا نرد عليهم فصرنا شرطاً صالحاً من العمر في ذلك حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم ككتاب نهاية العقول ، وكتاب المباحث المشرقية ، وكتاب الملخص ، وكتاب شرح الإشارات ، وكتاب جوابات المسائل النجارية ، وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان ، وكتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية ، وكتاب تهذيب الدلائل في عيون المسائل ، وكتاب إشارة النظر إلى لطائف الأسرار .

وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين . وقد اعترف الموافقون والمخالفون أنه لم يصنف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات .

وما المصنفات الأخر التي صنفناها في علم آخر فلم نذكرها هنا ومع هذا فإن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فيها وفي ديفتنا مع ما بذلنا من الجهد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة ، ويعتقدون أنني لست على

مذهب أهل السنة والجماعة ، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم تزل تلامذتي وتلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق والمذهب الحق وقد أبطلوا جميع البدع وليس العجيب من طعن هؤلاء الأضداد الحساد بل العجب من الأصحاب والأحباب كيف قعدوا عن نصري والرد على أعدائي ، ومن المعلوم أنه لا يتيسر شيء من الأمور إلا بالمعاونة والمساعدة ولو أمكن ذلك من غير مساعدة لما كان كلام الله موسى عليه السلام بن عمران مع حججه الباهرة وبرادينه القاهرة يقول مخاطبا للرب سبحانه وتعالى (أرس له معي زده أصدقني) .

يسر الله لنا ولكم التوفيق إلى اخيرات وصاننا عما يكون في الدنيا والعقبى سببا لاستحقاق العقوبات بمنه ولطفه والسلام ، والحمد لله وحده وحده وصلواته على النبي المصطفى محمد ﷺ .

الفصل السادس

علم التصوف

ونعود إلى ابن خلدون مرة ثانية ، يحدثنا عن التصوف . وهو عنده من « علوم الشريعة الحادثة في الأمة » وبمنهج التحليلي الرائع يرى أن طريقة هؤلاء الصوفية من زهد وعبادة كانت طريقة سلف الأمة من الصحابة ، فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني ، انقطع للعبادة قوم فاختصوا باسم الصوفية والمتصوفة ، ثم يفسر لنا أصل كلمة تصوف بأنها مشتقة من الصوف ، ولم يختص هؤلاء بلبس الصوف ، ويتكلم بعد ذلك عن انفراد هؤلاء القوم من من الصوفية عن الناس واختصاصهم بمواجد مدركة لهم ، وبأحوال ومقامات ويشرح معنى الحال ومعنى المقام ثم ما يزال يترقى المريد في المقامات حتى ينتهي إلى التوحيد والمعرفة ، وهي « الغاية » والسعادة النهائية للصوفية . وفي هذا الطريق الطويل للوصول إلى « الغاية » وسائل جملة من طاعات وعبادات ومحاسبات « والمحاسبات » هي طريق القوم حقاً ، وبهذا انتهوا إلى « فقه » يختلف عن فقه الفقهاء ، الآخرون يختصون بالأحكام العامة في العبادات والمعاملات ، والأولون يختصون بأحكام محاسبة النفس ، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها ، والتذوق ، وكيفية الترقى من ذوق إلى ذوق . وهذا هو التصوف السني حدثنا عنه ابن خلدون أجمل حديث ، وعدد بعض رجاله كالمحاسبى والقشيري والسهروردى صاحب معارف المعارف ، والغزالي .

ثم يبين لنا انصراف قديم من الصوفية المتأخرين إلى محاولة كشف الحجاب والمدارك التي وراءه ، ويتكلم عن فكرة « المرآة » مستنداً في كل هذا على الغزالي ، وينتهي آخر الأمر إلى تفصيل دقيق للجزء الثاني من التصوف ،

وهو التصوف الفلسفي ، تصوف الحلوليين وأصحاب وحدة الوجود ، واتصال هذا النوع من التصوف بالغنوصية من شيعة غالية واسماعيلية ، إن هذا الفصل من فصول مقدمة ابن خلدون تاريخ دقيق للتصوف ، حاول فيه ابن خلدون ببراعة نادرة بأن يلم بأطرافه المختلفة في وضوح وجلال ، وها هو الفصل :

هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة ، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق والهداية ، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زحرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والافتراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف ، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا إختص المقلوبون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ، وقال القشيري رجمة الله : « ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس ، والظاهر أنه لقب ، ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي » قال . وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه : قلت والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف فلما إختص هؤلاء بمذهب الزهد والافتراد عن الخلق والاقبال على العبادة إختصوا بمواجد مدركة لهم . وذلك أن الانسان بما هو انسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك وإدراكه نوعان : إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم ، وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبص والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر وأمثال ذلك فالمعنى العاقل والمتصرف في البدن ينشأ عن إدراكات وإرادات وأحوال وهي التي يميز بها الانسان كما قلناه . وبعضها ينشأ من بعض كما ينشأ العلم من الأدلة أو الفرح والحزن عن إدراك المؤلم أو المتلذذ به ،

والنشاط عن الحماة والكسل عن الأعيان . وكذلك المرید فی مجاہدته وعبادته لابد وأن ينشأ له عن كل مجاہدة حال هي نتيجة لتلك المجاہدة ، وتلك الحالة : إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاما للمرید وإما أن لا تكون عبادة وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك .

والمقامات لا يزال المرید يترقى فيها من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوجيه والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة . قال عليه السلام « من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة » . فالمرید لابد له من الترقى في هذه الأطوار . وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان وبصاحبها وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات لم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان . وإذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل ، فيعلم أنه إنما أتى من قبل التقصير في الذي قبله وكذلك في الخواطر النفسانية والواردات القلبية . فلهذا يحتاج المرید إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله وينظر في خفاياها لأن حصول النتائج عن الأعمال ضروري وقصورها من الخلل فيها كذلك . والمرید يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه . ولا يشاركون في ذلك إلا القليل من الناس ، لأن الغفلة من هذا كأنها شاملة ، وغاية أهل العبادات إذا لم يشهوا إلى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعات مخلصين من نظر الفقه في الأجزاء والامتنال . وهؤلاء يبحثون نتائجها بالأذواق والمواجد ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أولاً . فظهر أن أصل طريقهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات ، ثم تستقر للمرید مقاماً ، أو يترقى منها إلى غيرها ثم لهم بعد ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم ، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة ، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلاحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه ، فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه . وصار علم الشريعة

إلى صنفين « صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهي الأحكام العامة في العادات والمعاملات وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها وكيفية الترقى فيها من ذوق إلى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك . فلما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم فمنهم من كتب في أحكام الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك كما فعله المحاسبي في كتاب « الرعاية » له ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال كما فعله القشيري في كتاب « الرسالة » والسهروردي في كتاب عوارف المعارف » وأمثالهم . وجمع الغزالي رحمه الله بين الأمرين في كتاب « الأحياء » فدون فيه أحكام الورع والاقتداء ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم وصار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها . والروح من تلك العوالم . وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه وأعان على ذلك الذكر فانه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما ، ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدنيوية والفتح الإلهي وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى ، أفق الملائكة وهذا الكشف

كثيرا ما يعرض لاهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك
سواهم ، وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون
بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم فالعظماء
منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شيء
لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما دفع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه
إذا وقع لهم . وقد كان الصحابة رضى الله عنهم على مثل هذه المجاهدة
وكان حظهم من هذه الكرمات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها عناية .
وفي فضائل أبي بكر وعمر و عثمان وعلى رضى الله عنهم كثير منها وتبعهم
في ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقتهم
من بعدهم . ثم أن قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب
والكلام في المدارك التي وراءه . واختلفت طرق الرياضة عنهم في ذلك
باختلاف تعليمهم في إمامة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر حتى
يحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها بتمام نشوها وتغذيتها . فاذا حصل
ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركهم حينئذ ، وأنهم كشفوا ذوات
الوجود وتصورا حقائقها كلها من الفوش إلى العرش . هكذا قال الغزالي
رحمه الله في كتاب الإحياء بعد ذكر صورة الرياضة .

ثم إن هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم إلا إذا كان ناشئا عن
الاستقامة لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وإن لم يكن هناك
استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين . وليس مرادنا إلا الكشف الناشئ
عن الاستقامة . ومثاله أن المرآة الصقيلة إذا كانت محدبة أو مقعرة وحوذى
بها جهة المرئى فانه يتشكل فيه معوجا غير صورته وإذا كانت مسطحة تشكل
فيها المرئى صحيحا . فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من
الأحوال . ولما عني المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلموا في حقائق
الموجودات العلوية والسفلية ، وحقائق الملك والروح والعرش والكرسى

وأمثال ذلك . وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجدهم في ذلك . فأهل الفتيا بين منكر عليهم ومسلم لهم . وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ردا وقبولا إدا هي من قبيل الوجدانيات .

(تفصيل وتحقيق) يقع كثيرا في كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقه أن الله تعالى مبين لمخلوقاته ، ويقع للمتكلمين أنه لا مبين ولا متصل ويقع للفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه ويقع للمتأخرين من المتصوفة أنه متحد بالمخلوقات إما بمعنى الحلول فيها أو بمعنى أنه هو عينها وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلا . فلنبين تفصيل هذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها حتى تتضح معانيهما فنقول : إن المباينة تقال لمعنيين . أحدهما المباينة في الخيز والجهة ويقابله الاتصال وتشعر هذا التقيد بالمكان إما صريحا وهو تجسيم أو لزوما وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة . وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة ، فيحتمل غير هذا المعنى . ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباينة وقالوا لا يقال في الباري . إنه مبين لمخلوقاته ولا متصل بها لأن ذلك إنما يكون للتحيزات وما يقال من أن المحل لا ينخلوا عن الانصاف بالمعنى وضده فهو مشروط بسمة الانصاف أولا وأما مع امتناعه فلا ، بل يجوز الخلو عن المعنى وضده ، كما يقال في الجماد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا كاتب ولا أمي . وصحة الانصاف بهذه المباينة مشروط بالحصول في الجهة على ما تقرر من مدلولها . والباري سبحانه منزّه عن ذلك . ذكره ابن التلمساني في شرح اللمع لإمام الحرمين . وقال : ولا يقال في الباري مبين للعالم ولا متصل به ولا داخل فيه ولا خارج عنه . وهو معنى ما يقوله الفلاسفة . إنه لا داخل العالم ولا خارجه بناء على وجود الجواهر غير المتحيزة . وأنكرها المتكلمون لما يلزم من مساوتها للباري في أخص الصفات . وهو مبسوط في علم الكلام وأما المعنى الآخر

المباينة فهو المغايرة والمخالفة . فيقال الباري . مبين لمخلوقاته في ذاته وهويته
ووجوده وصفاته ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط، وهذه المباينة هي
مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوفة
الأقدمين كأهل الرسالة ومن منحاهم .

ومذهب جماعة من المتصوفة والتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية
علمية نظرية إلى أن الباري تعالى متحد بمخلوقاتة في هويته ووجوده وصفاته .
وربما زعموا أنه مذهب الفلاسفة قبل أرسطو مثل أفلاطون وسقراط . وهو
الذي يعنيه المتكلمون حيث ينقلونه في علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الرد
عليه . لأنه ذاتان تنفى إحداها أو تندرج إندراج الجزء . فان تلك مغايرة
صريحة . ولا يقولون بذلك . وهذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصاري
في المسيح عليه السلام وهو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاد به .
وهو أيضا عين ما تقوله الإمامية من الشيعة في الأئمة . وتقرير هذا الاتحاد
في كلامهم على طريقين (الأولى) أن ذات القديم كامنة في المحدثات محسوسها
ومعقولاتها متحدة بها في التصورين . وهي كلها مظاهر لها ، وهو القائم عليها
أي المقوم لوجودها ، بمعنى لولاه كانت عدما . وهو رأى أهل الحلول .
(الثانية) طريقة أهل الوحدة المطلقة . وكأنهم استشعروا من تقرير أهل
الحلول الغيرية المنافية لمعقول الاتحاد . فنفوها بين القديم وبين المخلوقات في
الذات والوجود والصفات وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل
بأن ذلك من المدارك البشرية ، وهي أوهام . ولا يريدون الوهم الذي هو
قسيم العلم والظن والشك . وإنما يريدون أنها كلها عدم في الحقيقة وجود
في المدرك البشري فقط ولا وجود بالحقيقة إلا للقديم لا في الظاهر ولا في
الباطن كما تقرر به . بحسب الإمكان . والتعويل في تعقل ذلك على النظر
والاستدلال كما في المدارك البشرية غير مفيد . لأن ذلك إنما ينقل من المدارك
الملكية وإنما هي حاصلة للأنبياء بالفطرة ، ومن بعدهم للأولياء بهدايتهم .
وقصد من يقصد الحصول عليها بالطريقة العملية ضلالة وربما قصد بعض

المصنفين بيان مذهبهم في كشف الوجود وترتيب حقائقه على طريقة أهل الظاهر فأتى بالأغراض فالأغراض بالنسبة إلى أهل النظر والاصطلاحات والعلوم كما فعل الفرغاني شارح قصيدة ابن الفارض في الديباجة التي كتبها في صدر ذلك الشرح . فإنه ذكر في صدور الوجود عن الفاعل وترتيبه : « أن الوجود كله صادر عن صفة الوحدة التي هي مظهر الأحدية وهما معا صادران عن الذات الكريمة التي هي عين الوحدة لا غير . ويسمون هذا الصدور بالتجلي . وأول مراتب التجليات عندهم تجلي الذات على نفسه وهو يتضمن الكمال بإضافة الإيجاد والظهور . لقوله في الحديث الذي يتناقلونه : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني » . وهذا الكمال في الإيجاد المنزل في الوجود وتفصيل الحقائق وهو عندهم عالم المعاني والحضرة الكألية والحقيقة المحمدية ، وفيها حقائق الصفات واللوح والقلم وحقائق الأنبياء والرسل أجمعين والكمال من أهل الملة المحمدية . وهذا كله تفصيل الحقيقة المحمدية . ويصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى في الحضرة الهبائية وهي مرتبة المثال ثم عنها العرش ثم الكرسي ثم الأفلاك ثم عالم العناصر ثم عالم التركيب هذا في عالم الرق . فإذا تجلت فهي عالم الفتق . ويسمى هذا المذهب مذهب أهل التجلي والمظاهر والحضرات . انتهى ؟ وهو كلام لا يقتدو أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه .

وبعد ما بين كلام صاحب المشاهد والوجدان وصاحب الدليل . وربما أنكر بظاهر الشرع هذا الترتيب فإنه لا يعرف شيء مناحيه . وكذلك ذهب آخرون منهم إلى القول بالوحدة المطلقة وهو رأي أغرب من الأول في تعلقه وتفاريعه ، يزعمون فيه أن الوجود كله له قوى في تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها ومواردها . والعناصر إنما كانت بما فيها من القوى ، وكذلك مادتها لها في نفسها قوة بها كان وجودها ثم أن المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي كان بها التركيب ، كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهير لها وزيادة القوة المعدنية ثم القوة الحيوانية ثم

الفلك يتضمن القوة الإنسانية وزيادة ، وكذا الذوات الروحانية . والقوة الجامعة لكل من غير تفصيل هي القوة الإلهية التي انبثت في جميع الموجودات كلية وجزئية ، وجمعها وأحاطت بها من كل وجه لامن جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة فالكل واحد وهو نفس الذات الإلهية وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل لها ، كالإنسانية مع الحيوانية ، ألا ترى أنها مندرجة فيها وكأنها بكونها فتارة يمثلونها بالجنس مع النوع في كل موجود كما ذكرناه وتارة بالكل مع الجزء على طريقة المثال ، وهم في هذا كله يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه وإنما أوجبها عندهم الوهم والخيال . والذي يظهر من كلام ابن دهاق في تقرير هذا المذهب أن حقيقة ما يقولونه في الوحدة شبيهة بما تقوله الحكماء في الألوان من أن وجودها مشروط بالضوء فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه . وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسى بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضا مشروطة بوجود المدرك العقلى . فإذا الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشرى فلو فرضنا عدم المدرك البشرى جملة لم يكن هناك تفصيل الوجود ، بل هو بسيط واحد فالحر والبرد والصلابة واللين بل والأرض والماء والنار والسماء والكواكب إنما وجدت لوجود الخواص المدركة لها لما جعل في المدرك من التفصيل الذى ليس في الوجود وإنما هو في المدرك فقط . فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل إنما هو إدراك واحد وهو أنا لا غيره ويعتبرون ذلك بحال النائم فانه إذا نام وفقد الحس الظاهر فقد كل محسوس وهو في تلك الحالة إلا ما يفصله له الخيال ، قالوا فكذا اليقظان إنما يعتبر المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشرى ولو قدر فقد مدركه فقد التفصيل . وهذا هو معنى قولهم الوهم لا الوهم الذى هو من جملة المدارك البشرية . هذا ملخص رأيهم على ما يفهم من كلام ابن دهاق وهو في غاية السقوط لأننا نقطع بوجود البلد الذى نحن مسافرون اليه يقينا مع غيبته عن أعيننا وبوجود السماء المظلمة والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا والإنسان

قاطع بذلك ولا يكابر أحد نفسه في اليقين . مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون إن المريد عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ويسمى ذاك عندهم مقام الجمع ، ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق وهو مقام العارف المحقق ولا بد للمريد عندهم من عقبة الجمع وهي عقبة صعبة لأنه يخشى على المريد من وقوفه عندها فتخسر صفقته . فقد تبينت مراتب أهل هذه الطريقة .

ثم أن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء المسمى توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه وملئوا الصحف منه مثل الهروي في كتاب المقامات له وغيره، وتبعهم ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الأسرائيلي في قصائدهم . وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول والهيبة الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم . فاشرف كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله . ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان، وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الاشارات في فصول التصوف منها فقال : -

«وجل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد» .

وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي وإنما هو من أنواع الخطابة وهو بعينه ما تقوله الرافضة في توارث الأئمة عندهم . فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة ودانوا به ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النقباء حتى إنهم لما أسندوا

لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلا لطريقتهم ونحلتهم وقفوه على على رضى الله عنه وهو من هذا المعنى أيضا. وإلا فعلى رضى الله عنه لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة فى لبوس ولا حال بل كان أبو بكر وعمر رضى الله عنهما أزهد الناس بعد رسول الله ﷺ وأكثرهم عبادة ولم يختص أحد منهم فى الدين والورع بشيء يؤثر عنه فى الخصوص . بل كان الصحابة كلهم أسوة فى الدين والورع والزهد والمجاهدة . تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم . نعم إن الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك إختصاص على بالفضائل دون سواه من الصحابة ذهابا مع عقائد التشيع المعروفة لهم . والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم فى الإمامة وما يرجع إليها مما هو معروف فاقبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق فى الإنقياد إلى الشرع وأفردوه بذلك أن لا يقع إختلاف كما تقرر فى الشرع، ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لأنه رأس العارفين وأفردوه بذلك تشيها بالإمام فى الظاهر وأن يكون على وزانه فى الباطن وسموه قطبا لمدار المعرفة عليه . وجعلوا الأبدال كالنقباء مبالغة فى التشبيه فتأمل ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة فى أمر الفاطمى وما شحنوا كتبهم فى ذلك مما ليس اسلف المتصوفة فيه كلام بنى أو إثبات وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم فى كتبهم . والله يهتدى إلى الحق .

(تذييل) وقد رأيت أن أجلب هنا فصلا من كلام شيخنا العارف كبير الأولياء بالأندلس أبي مهدى عيسى بن الزيات كان يقع له أكثر الأوقات على أبيات الهروى التى وقعت له فى كتاب المقامات توهم القول بالوحدة المطلقة أو يكاد يصرح بها، وهى قوله :

ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته ثنية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده ونعت من ينعت لا حد

فيقول رحمة الله عليه على سبيل العذر عنه . « استشكل الناس لفظ الجحود على كل من وحد الواحد ولفظ الإلحاد على من نعته ووصفه . واستبشعوا هذه الآيات وحملوا على قائلها واستخفوه . ونحن نقول على رأى هذه الطائفة إن التوحيد عندهم انتفاء عين الحدوث بثبوت عين القدم وإن الوجود كله حقيقة واحدة وإنية واحدة وقد قال أبو سعيد الخراز من كبار القوم : الحق عين ما ظهر وعين ما بطن . ويرون أن وقوع التعدد في تلك الحقيقة وجود الاثنينية وهم باعتبار حضرات الحس بمنزلة صور الضلال والصدأ والمرأى وأن كل ما سوى عين القدم إذا استتبع فهو عدم . وهذا معنى « كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان » عندهم . ومعنى قول لبيد الذي صدقه رسول الله ﷺ في قوله : ألا كل شيء ما خلا الله باطل قالوا « فمن وحد ونعت فقد قال بموجد محدث هو نفسه وهو وجد محدث هو فعله وموجد قديم هو معبود وقد تقدم معنى التوحيد انتفاء عين الحدوث . وعين الحدوث الآن ثابتة بل متعددة . والتوحيد مجحود ، والدعوى كاذبة كمن يقول لغيره وهما معا في بيت واحد : ليس في البيت غيرك فيقول الآخر بلسان حاله : لا يصح هذا إلا لو عدت أنت وقد قال بعض المحققين في قولهم خلق الله الزمان هذه ألفاظ تتناقض أصولها ، لأن خلق الزمان متقدم على الزمان ، وهو فعل لا بد من وقوعه في الزمان . وإنما حمل ذلك ضيق العبارة عن الحقائق وعجز اللغات عن تأدية الحق فيها وبها . فإذا تحقق أن الموحّد هو الموحّد وعدم ما سواه جملة صبح التوحيد حقيقة . وهذا معنى قولهم : « لا يعرف الله إلا الله » ولا حرج على من وخذ الحق مع بقاء الرسوم والآثار ، وإنما هو من باب « حسنات الأبرار سيئات المقربين » . لأن ذلك لا يزم التقييد والعبودية

والشفعية . ومن ترقى إلى مقام الجمع كان في حقه نقصان علمه بمرتبته ، وأنه تليس تستلزمه العبودية ويرفعه الشهود ويطهر من دنس حدوثه عين الجمع . وأعرق الأصناف في هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة ومدار المعرفة بكل اعتبار على الإتهام إلى الواحد . وإنما صدر هذا القول من الناظم على سبيل التحريض والتنبيه والتفطين لمقام أعلى ترتفع فيه الشفعية ويحصل التوحيد المطلق عينا لا خطابا وعبارة فمن سلم استراح ومن نازعته حقيقته أنس بقوله « كنت سمعه وبصره » . وإذا عرفت المعاني لا مشاحة في الألفاظ . والذي يفيد هذا كله تحقق أمر فوق هذا الطور لا نطق فيه ولا خبر عنه . وهذا المقدار من الإشارة كاف . والتعمق في مثل هذا حجاب وهو الذي أوقع في المقالات المعروفة . انتهى كلام الشيخ أبي مهدي ابن الزيات ونقلته من كتاب الوزير ابن الخطيب الذي ألفه في المحبة وسماه التعريف بالحب الشريف ، وقد سمعته من شيخنا أبي مهدي مراراً إلا إنى رأيت رسوم الكتاب أدعى له لطول عهدي به والله الموفق .

— فصل — ثم إن كثيرا من الفقهاء وأهل الفتيا انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها ، وشمولوا بالنكير سائر ما وقع لهم في الطريقة . والحق أن كلامهم معهم فيه تفصيل . فان كلامهم في أربعة مواضع : أحدهما الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاما ويترقى منه إلى غيره كما قلناه ، وثانيها الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وتركيب الأكوان في صدورهم عن موجدتها وتكونها كما مر . وثالثها التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات . ورابعها ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها فتنكر ومحسن ومتأول

فأما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها فأمر لا مدفع فيه لأحد وأذواقهم فيه صحيحة والتحقيق بها هو عين السعادة.

وأما الكلام في كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات فأمر صحيح غير منكر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق . وما احتج به الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من أئمة الأشعرية على إنكارها لا لتباسها بالمعجزة فقد فرق المحققون من أهل السنة بينها بالتحدي وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به . قالوا ثم إن وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية فإن صفة نفسها التصديق فلو وقعت مع الكاذب لتبدلت صفة نفسها وهو محال . هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات وإنكارها نوع مكابرة وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك وهو معلوم مشهور . وأما الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم فيه نوع من التشابه لما أنه وجداني . وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه واللغات لا تعطى دلالة على مرادهم منه ، لأنها لم توضع إلا للتعارف وأكثره من المحسوسات . فينبغي أن لا تعرض لكلامهم في ذلك ونتركه فيما تركناه من التشابه ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرم بها سعادة . وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه ، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور . فمن علم منهم فضله واقتضاؤه حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله، وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فؤاخذ بما صدر عنه من ذلك. إذ لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه وأما من تكلم بمثلها ، وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال

فمؤاخذ أيضا . ولهذا أفقى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك لحاله والله أعلم . وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة الذين أشرنا إليهم من قبل لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب ولا هذا النوع من الإدراك ، إنما همهم الاتباع والافتداء ما استطاعوا . من عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به . بل يفرون منه ويرون أنه من العوائق والمحن ، وأنه إدراك من إدراكات النفس مخلوق حادث وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان ، وعلم الله أوسع ، وخلقه أكبر وشريعته بالهداية أملك ، فلم ينطقوا بشيء مما يدركون بل حظروا الخوض في ذلك ، ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده ، بل يلتزمون طريقته كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والافتداء . ويأمرون أصحابها بالتزامها وهكذا ينبغي أن يكون حال المريـد والله الموفق للصواب . والله أعلم بحقيقة الحال .

الفصل السابع

في التصوف

نصوص من الرسالة للقشيري

سأقدم في هذا الفصل فصولاً من «الرسالة» للقشيري، والقشيري هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن النيسابوري الصوفي الزاهد وقد عرف بأنه «شيخ خراسان» وأستاذ الجماعة و«مصنف الرسالة» أي أن الرسالة كانت علماً عليه. والرسالة حقاً هي إحدى روائع التصوف وتاريخه وكان القشيري فاتناً الأسلوب، قوى العبارة، مؤرخاً دقيقاً، علاوة على كونه ذواقة للتصوف. وقد كتب عدة كتب منها التفسير الكبير يقول السبكي.. «وهو من أجود التفاسير وأوضحها» ولكن أهم كتبه هو الرسالة وكان القشيري أشعري المعتقد، شافعي الأصول. وهو يضع التصوف في صورته النهائية السنية، ويربطه بالمذهب الأشعري. وهو ينعى في مقدمة رسالته ما وصل إليه المتصوفة من فساد في عصره. وادعاء مقامات الربوبية والإلهية، مع فساد أخلاقهم، وذهاب معنى التصوف الحقيقي فيما يذهبون إليه وفيما يمارسونه، فأراد أن يضع الأصول الحققة له، ويبين العقيدة الناجية للمتصوف، فكانت رسالته صرخة قوية، ودعوة حارة — لإعادة التصوف إلى حقيقته المنبثقة عن الكتاب والسنة. وقد أثرت أكبر الأثر فيمن أتى بعده من صوفية أهل السنة. وقد توفي القشيري في ربيع الآخر سنة خمس وستين وأربعمائة.

وهاكم خطبة الرسالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي تفرد بجلالة ملكوته وتوحد بجمال جبروته وتعزز بعلو
أحدثه وتقدس بسمو صمديته وتكبر في ذاته عن مضارعة كل نظير وتزه
في صفاته عن كل تناء وقصور . له الصفات المختصة بحقه والآيات الناطقة
بأنه غير مشبه بخلقه . فسبحانه من عزيز لا حد يناله ، ولا عدد يحتاله ،
ولا أحد يحصره ، ولا أحد ينصره . ولا ولد يشفعه ، ولا عدد يجمعه ،
ولا مكان يمسكه ، ولا زمان يدركه ، ولا فهم يقدره . ولا وهم يصوره .
تعلى أن يقال كيف هو ؟ أو أين ؟ أو اكتسب بصنعه الزين ، أو دفع
بفعاله النقص والشين ، إذ ليس كمثل شيء وهو السميع البصير . ولا يغلبه شيء
وهو الخبير القدير . أحمد ، على ما يولى وبصنع . وأشكره على ما يزوى
وبدفع ، وأنوكل عليه وأقنع ، وأرضى بما يعطى ويمنع . وأشهد أن لا إله
إلا الله وحده لا شريك له شهادة موقن بتوحيده مستجير بحسن تأييده وأشهد
أن محمدا عبده المصطفى ونبيه المجتبى ورسوله المبعوث إلى كافة الورى ﷺ
وعلى آله مصاييح الدجى وأصحابه مفاتيح الهدى وسلم تسليما كثيرا .

(هذه رسالة) كتبها الفقير إلى الله تعالى عبد الكريم بن هوازن القشيري
إلى جماعة الصوفية ببلدان الاسلام في سنة سبعة وثلاثين وأربعمائة (أما بعد)
رضى الله عنكم فقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه وفضاهم على الكافة
من عباده بعد رسله وأنبيائه صلوات الله وسلامه عليهم وجعل قلوبهم معادن
أسراره واختصهم من بين الأمة بطوالح أنواره فهم الغياث الخلق والدائرون
في عموم أحوالهم مع الحق بالحق صفاهم من كدورات البشرية ورقاهم إلى
مجالى المشاهدات بما تجلى لهم من حقائق الأحادية ووفقههم للقيام بأداب
العبودية وأشهدهم مجارى أحكام الربوبية ، فقاموا بأداء ما عليهم من واجبات
التكليف ، وتحققوا بما منه سبحانه لهم من التقلب والتصرف ثم رجعوا إلى

الله سبحانه وتعالى بصدق الافتقار ونعت الانكسار، ولم يتكلموا على ما حصل منهم من الأعمال أو صفا لهم من الأحوال علما منهم بأنه جل وعلا يفعل ما يريد، ويختار من يشاء من العبيد، لا يحكم عليه خلق ولا يتوجه عليه المخلوق حق . ثوابه ابتداء فضل، وعذابه حكم بعدل ، وأمره قضاء فصل .

(ثم اعلموا رحمكم الله) أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم كما قيل :

أما نخيام فاتها كخيامهم . . . وأرى نساء الحى غير نساها

حصلت الفترة في هذه الطريقة، لابل اندرست الطريقة بالحقيقة . مضى الشيوخ الذين كانوا بهم اهتداء، وقل الشباب الذين كان لهم سيرتهم وسنتهم اقتداء، وزال الورع وطوى بساطه، واشتد الطمع وقوى رباطه وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة فعدوا قلة المبالة بالدين أو تق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ودنوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات وركنوا إلى إتياع الشهوات وقلة المبالات بتعاطى المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان ، ثم لم يرضوا بما تعاطوا من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى الحقائق والأحوال ، وادعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال ، وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق تجري عليهم أحكامه ، وهم محو ، وليس لله عليهم فيما يزرونه عتب ولا لوم ، وأنهم كوشفوا بأسرار الأعدية ، واختطفوا عنهم بالكلية وزالت عنهم أحكام البشرية . وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا ، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا . بل صرفوا ولما طال الابتلاء فيما نحن فيه من الزمان ، بما لوحت ببعضه من هذه القصة ، وكنت لا أبسط إلى هذه الغاية لسان الإنكار ، غيرة على هذه الطريقة أن يذكر

أهلها بسوء ، أو يجد مخالف لثلبهم مساغا ، إذ البلوى في هذه الديار بالمخالفين لهذه الطريقة ، والمنكرين عليها شديدة . ولما كنت أومل من مادة هذه الفترة أن تنحسم ، ولعل الله سبحانه يجود بلطفه في التنبيه لمن حاد عن السنة المثلى في تضييع آداب هذه الطريقة ، ولما أبى الوقت إلى استصعابا ، أشفت على القلوب أن تحسب أن هذا الأمر على هذه الجملة بنى قواعده ، وعلى هذا النحو سار سلفه ، فعلقت هذه الرسالة إليكم .

— أكرمكم الله — وذكرت فيها بعض سير شيوخ هذه الطريقة في آدابهم وأخلاقهم ومعاملاتهم وعقائدهم بقلوبهم وما أشاروا إليه من مواجيدهم وكيفية ترقيتهم من بدايتهم إلى نهايتهم لتكون لمريدي هذه الطريقة قوة ومنكم لى بتصحيحها شهادة ، ولى فى نشر هذه الشكوى سلوة ، ومن الله الكريم فضلا ومتوبة ، وأستعين بالله سبحانه فيما أذكره وأستكفيه ، وأستعصمه من الخطأ فيه ، واستغفره واستعينه وهو بالفضل جدير وعلى ما يشاء قدير .

فصل فى بيان إعتقاد هذه الطائفة فى مسائل الأصول

[يتكلم القشيري هنا عن عقيدة الصوفية: ويقرر أنها
عقيدة أهل السنة والجماعة]

اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعدهم على أصول صحيحة فى التوحيد ، صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل ، وعرفوا ما هو حق القدم ، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم . ولذلك قال سيد هذه الطريقة الجنيد رحمه الله : التوحيد أفراد القدم من الحدث . وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ولائح الشواهد كما قال أبو محمد الجري رحمه الله من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهد ، زلت به قدم الغرور فى مهواة من التلف .

يريد بذلك أن من ركن إلى التقليد ، ولم يتأمل دلائل التوحيد ، سقط عن سنن النجاة . ووقع في أسر الهلاك . ومن تأمل ألفاظهم وتصفح كلامهم وجد في مجموع أقاويلهم ومتفرقاتها ، ما يثق بتأمله بأن القوم لم يقصروا في التحقيق عن شأو ، ولم يعرجوا في الطلب على تقصير .

ونحن نذكر في هذا الفصل جملا من متفرقات كلامهم فيما يتعلق بمسائل الأصول، ثم نحرر على الترتيب بعدها ما يشتمل على ما يحتاج إليه في الاعتقاد على وجه الإيجاز والاختصار إن شاء الله تعالى .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن محمد بن حسين السامري رحمه الله يقول : سمعت عبد الله بن موسى السلامي يقول : سمعت أبا بكر الشبلي يقول : الواحد المعروف قبل الحدود وقبل الحروف ، وهذا صريح من الشبلي أن القديم سبحانه لا حد لذاته ، ولا حروف لكلامه . سمعت أبا حاتم الصوفي يقول سمعت أبا نصر الطوسي يقول : سئل رويم عن أول فرض افترضه الله عز وجل على خلقه ما هو فقال : المعرفة لقوله جل ذكره، وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون، قال ابن عباس: إلا ليعرفون .

وقال الجنيد إن أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة ، معرفة المصنوع ، صانعه ، والمحدث كيف كان إحداثه ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق وصفة القديم من المحدث ، ويذل لدعوته ويعترف بوجوب طاعته فان لم يعرف مالكة ، لم يعترف بالملك لمن استوجبه . أخبرني محمد بن الحسين قال سمعت محمد بن عبد الله الرازي يقول : سمعت أبا الطيب المراغي يقول للعقل دلالة . وللحكمة إشارة ، وللمعرفة شهادة ، فالعقل يدل والحكمة تشير والمعرفة تشهد: أن صفاء العبادات لا ينال إلا بصفاء التوحيد .

وسئل الجنيد عن التوحيد. فقال أفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكل

أحدثه أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد بنى الأضداد والأنداد والأشياء بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ، ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير . أخبرنا محمد بن أحمد بن محمد بن يحيى الصوفي قال أخبرنا عبد الله بن علي التيمي الصوفي يحكي عن الحسين بن علي الدامغاني قال سئل أبو بكر الزهرا باذى عن المعرفة فقال : المعرفة اسم ومعناه وجود تعظيم في القلب يمنعك عن التعطيل والتشبيه . وقال أبو الحسن البوشنجي رحمه الله : التوحيد أن تعلم أنه غير مشبه للذوات ولا منقلى للصفات .

أخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي رحمه الله تعالى قال سمعت محمد بن محمد بن غالب قال سمعت أبا نصر أحمد بن سعيد الاسفنجاني . يقول قال الحسين بن منصور : ألزم الكل الحدث ، لأن القدم له ، فالذى بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه ، والذى بالأداة إجتماعه فقواها تمسكه ، والذى يؤلفه وقت يفرقه وقت ، والذى بقيمته غيره ، فالضرورة تمسه ، والذى الوهم يظفر به فالتصوير يرتقى إليه ومن آواه محل أدركه أين ، ومن كان له جنس طال به مكيف . إنه سبحانه لا يظله فوق ولا يقفه تحت ولا يقابله حد ولا يزاحمه عند ولا يأخذه خلف ولا يحده امام ولم يظهره قبل ، ولم ينقه بعد ، ولم يجمعه كل ، ولم يوجد له كان . ولم يفقده ليس . وصفه لا صفة له ، وفعله لا علة له ، وكونه لا أمد له تنزه عن أحوال خلقه ، ليس له من خلقه مزاج ولا في فعله علاج ، باينهم بقدمه كما باينوه بخدوشهم ، إن قلت متى فقد سبق الوقت كونه ، وإن قلت هو ، فالهاء والواو خلقه ، وإن قلت أين ، فقد تقدم المكان وجوده ، فالخروف آياته ، ووجوده اثباته ، ومعرفة توحيده ، وتوحيده تمييزه من خلقه ، ما تصور في الأوهام فهو بخلافه كيف يحل به مامنه بداه أو يعود إليه ما هو انشاء لا تماقله العيون ولا تقابله الظنون ، قربه كرامته ، وبعده اهانتة ، علوه من غير توقل ، ومحيطه من غير تنقل .

هو الاول والآخِر والظاهر والباطن القريب البعيد الذى ليس كمثل شئ
وهو السميع البصير .

سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر الطوسي المراج يحكي
عن يوسف بن الحسين قال قام رجل بين يدي ذى النون المصري فقال أخبرني
عن التوحيد ما هو فقال هو أن تعلم أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج
وصنعه للأشياء بلا علاج ، وعلة كل شئ صنعه ، ولا علة لصنعه وليس في
السموات العلا ولا في الأرضين السفلى مدبر غير الله وكل ما تصور في وهمك
فإنه بخلاف ذلك .

وقال الجنيد التوحيد علمك وإقرارك بأن الله فرد في أزليته لا ثاني معه
ولا شئ يفعل فعله . وقال أبو عبد الله بن خفيف: الإيمان تصديق القلوب
بما علمه من الغيوب. وقال أبو العباس السيارى عطاؤه على نوعين كرامة
واستدراج ، فما أبقاه عليك فهو كرامة وما أزاله عنك فهو استدراج . فقل
أنا مؤمن إن شاء الله تعالى وأبو العباس السيارى كان شيخ وقته ، سمعت
الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله يقول غمز رجل رجل أبي العباس السيارى
فقال تغمز رجلا ما نقلتها قط في معصية الله عز وجل ، وقال أبو بكر
الواسطى من قال أنا مؤمن بالله حقا ، قيل له الحقيقة تشير إلى إشراف
واطلاع وإحاطة ، فن فقد بطل دعواه فيها ، يريد بذلك ما قاله أهل السنة
أن المؤمن الحقيقي من كان محكوما له بالجنة ، فمن لم يعلم ذلك من سر حكمة الله
تعالى فدعواه بأنه مؤمن حقا غير صحيح .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت منصور بن عبد الله
يقول سمعت أبا الحسن العنبري يقول : سمعت سهل بن عبد الله التستري
يقول : ينظر إليه تعالى المؤمنون بالأبصار من غير إحاطة ولا إدراك نهاية
وقال أبو الحسن النوري : شاهد الحق القلوب فلم ير قلبا أشوق إليه من

قلب محمد ﷺ ، فأكرمه بالمعراج تعجيلا للرؤية والمكاملة . سمعت الأمام أبا بكر محمد بن الحسن بن فورك رحمه الله تعالى يقول سمعت محمد بن محبوب خادم أبي عثمان المغربي يقول ، قال لي أبا عثمان المغربي يوما ، يا محمد لو قال لك أحد أين معبودك إيش تقول قال قلت أقول حيا لم يزل . قال فان قال أين كان في الأزل إيش تقول قال قلت أقول حيث هو الآن يعني أنه كما كان ولا مكان فهو الآن كما كان . قال فارتضى مني ذلك ونزع قميصه وأعطانيه .

وسمعت الإمام أبا بكر بن فورك رحمه الله تعالى يقول سمعت أبا عثمان المغربي يقول كنت أعتقد شيئا من حديث الجهة ، فلما قدمت بغداد زال ذلك عن قلبي ، فكتبت إلى أصحابنا بمكة اني أسلمت الآن إسلاما جديدا . سمعت محمد بن الحسين السلمي رحمه الله يقول سمعت أبا عثمان المغربي يقول وقد سئل عن الخلق فقال : قوالب وأشباح تجري عليهم أحكام القدرة . وقال الواسطي : لما كانت الأرواح والأجساد قائمتا بالله وظهرتا به لا بذواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله لا بذواتها إذ الحركات والخطرات فروع الأجساد والأرواح . صرح بهذا الكلام أن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى ، وكما أنه لا خالق للجواهر إلا الله تعالى ، فكذلك لا خالق للأعراض إلا الله تعالى .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي رحمه الله يقول سمعت محمد بن عبد الله يقول سمعت أبا جعفر الصيدلاني يقول سمعت أبا سعيد الخزاز يقول من ظن أنه يبذل الجهد يصل إلى مطلوبه فتمن ، ومن ظن أنه بغير الجهد يصل فتمن . وقال الواسطي المقامات أقسام قسمت ، ونعوت أجريت ، كيف تستجلب بحركات أو تنال بسعائيات . وسئل الواسطي عن الكفر بالله أو لله فقال - الكفر والإيمان والدنيا والآخرة من الله وإلى الله وبالله والله ، من الله ابتداء وإنشاء ، وإلى الله مرجعا وإنهاء ، وبالله بقاء وفناء ، والله ملكا وخالقا .

وقال الجنيد - سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال ، هو اليقين . فقال السائل
بين لي ما هو فقال معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل
وحده لا شريك له فإذا فعلت ذلك فقد وحدته . سمعت محمد بن الحسين
رحمه الله يقول سمعت عبد الواحد بن علي يقول سمعت القاسم بن القاسم يقول
سمعت محمد بن موسى الواسطي يقول سمعت محمد بن الحسين الجوهري يقول
سمعت ذا النون المصري يقول - وقد جاءه رجل - فقال أدع الله لي ، فقال
إن كنت قد أبدت في علم الغيب بصدق التوحيد فكم من دعوة مجابة قد
سبقت لك ، وإلا فإن النداء لا ينقذ الغرق وقال الواسطي : إدعى فرعون
الربوبية على الكشف وأدعت المعتزلة على الستر تقول ما شئت فعلت . وقال
أبو الحسين النوري: التوحيد كل خاطر يشير إلى الله تعالى بعد أن لا تراحمه
خواطر التشبيه . وأخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي رحمه الله تعالى قال
سمعت عبد الواحد بن بكر يقول سمعت هلال بن أحمد يقول سئل أبو علي
الروزباري عن التوحيد فقال التوحيد استقامة القلب باثبات مفارقة التعطيل
وإنكار التشبيه ، والتوحيد في كلمة واحدة كل ما صوره الأوهام والأفكار ،
فإنه سبحانه بخلافه لقوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير .

وقال أبو القاسم النصر اباذى الجنة باقية بإبقائه ، وذكره لك ورحمته
ومحبته لك باق بإبقائه ، فستان بين ما هو باق بإبقائه ، وبين ما هو باق بإبقائه .
وهذا الذي قاله الشيخ أبو القاسم النصر أباذى هو غاية التحقيق ، فإن أهل
الحق قولوا : صفات ذات القديم سبحانه باقيات بإبقائه تعالى ، فنبه على هذه
المسألة . وبين أن الباقي باق بإبقائه بخلاف ما قاله مخالفو أهل الحق فخالفوا
الحق . أخبرنا محمد بن الحسين قال سمعت النصر أباذى يقول أنت متردد بين
صفات الفعل وصفات الذات ، وكلاهما صفتة تعالى على الحقيقة ، فإذا هيمنك
في مقام التفرقة ، قرنك بصفات فعله ، وإذا بلغك إلى مقام الجميع قرنك
بصفات ذاته ، وأبو القاسم النصر اباذى كان شيخ وقته . سمعت الاستاذ
الإمام اسحق الأسفراييني رحمه الله يقول لما قدمت من بغداد كنت أدرس

في جامع نيسابور مسألة الروح ، وأشرح القول في أنها مخلوقة ، وكان أبو القاسم النصر اباذى قاعدا متباعدا عنا يصغى إلى كلامي فاجتاز بنا بعد ذلك يوما بأيام قلائل فقال لمحمد القراء - أشهد اني أسلمت جديدا على يد هذا الرجل وأشار إلى .

سمعت محمد بن الحسين السامني يقول سمعت أبا حسين الفارسي يقول سمعت إبراهيم بن فاتك يقول سمعت الجنيد يقول متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير له بمن له شبيه ونظير ، هيئات هذا ظن عجيب . إلا بما لطف اللطيف من حيث لا درك ولا وهم ولا إحاطة . إلا إشارة اليقين وتحقيق الإيمان : وأخبرنا محمد بن الحسين رحمه الله تعالى قال سمعت عبد الواحد بن بكر يقول حدثني أحمد بن محمد على البردعي قال حدثنا طاهر بن اسماعيل الرازي قال قيل ليحيى بن معاذ : أخبرني عن الله عز وجل فقال : اله واحد . ف قيل له : كيف هو ؟ فقال ملك قادر : ف قيل : أين هو ؟ فقال : هو بالمرصاد فقال السائل : لم أسألك عن هذا فقال : ما كان غير هذا كان صفة المخلوق ، فأما صفته فما أخبرتك عنه . وأخبرنا محمد بن الحسين قال سمعت أبا بكر الرازي يقول سمعت أبا علي الروزباري يقول : كل ما توهمه متوهم بالجهل أنه كذلك ، فالعقل يدل على أنه بخلافه . وسأل ابن شاهين الجنيد عن معنى - مع - فقال - مع - على معنيين مع الأنبياء بالنصرة والكلاءة . قال الله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم . فقال ابن شاهين : مثلك يصلح أن يكون دالا للأمة على الله .

وسئل ذو النون المصري عن قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى فقال : أثبت ذاته ونفى مكانه ، فهو موجود بذاته ، والأشياء موجودة بحكمه كما شاء سبحانه . وسئل الشبلي عن قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى فقال : الرحمن لم يزل ، والعرش محدث ، والعرش بالرحمن استوى ، وسئل جعفر بن نصير عن قوله تعالى : الرحمن على العرش - استوى - فقال

استوى علمه بكل شيء ، فليس شيء أقرب إليه من شيء . وقال جعفر الصادق
 من زعم أن الله في شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك ، إذ لو كان
 على شيء لكان محمولا ، ولو كان في شيء لكان محصورا ، ولو كان من
 شيء لكان محدثا . وقال جعفر الصادق أيضا في قوله : ثم دنا فتدلى : من
 توهم أنه بنفسه دنا جعل ثم مسافة انما التداني أنه كلما قرب منه بعده عن أنواع
 المعارف إذ لا دنو ولا بعد . ورأيت بخط الأستاذ أبي علي أنه قيل لصوفي :
 أين الله فقال : اسحقك الله تطلب مع العين أين . أخبرنا الشيخ أبو عبد
 الرحمن السلمي قال سمعت أبا العباس بن الخشاب البغدادي يقول سمعت أبا
 القاسم بن موسى يقول سمعت محمد بن أحمد يقول سمعت الانصاري يقول
 سمعت الخزاز يقول : حقيقة القرب فقد حس الأشياء من القلب وهو
 الضمير إلى الله تعالى .

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت محمد بن علي الحافظ يقول سمعت
 أبا معاذ القزويني يقول سمعت أبا علي الدلال يقول سمعت أبا عبد الله بن
 قهرمان يقول سمعت ابراهيم الخواص يقول : انتهيت إلى رجل وقد صرعه
 الشيطان ، فجعلت أؤذن في أذنه ، فناداني الشيطان من جوفه : دعني أقتله ،
 فانه يقول القرآن مخلوق . وقال ابن عطاء الله تعالى لما خلق الأحرف جعلها
 سرا له فلما خلق آدم عليه السلام ، بث فيه ذلك السر ، ولم يث ذلك السر
 في أحد من ملائكته فحرت الأحرف على لسان آدم عليه السلام بفنون الجريان
 وفنون اللغات . فجعلها الله صورا لها . صرح ابن عطاء القول بأن الحروف
 مخلوقة . وقال سهل بن عبد الله : إن الحروف لسان فعل لا لسان دات لأنها
 فعل في مفعول . قال وهذا أيضا تصريح بأن الحروف مخلوقة . وقال الجنيد
 في جوابات مسائل الشامية : التوكل عمل القلب والتوحيد قول القلب والتوحيد
 قول القلب (قال) هذا قول أهل الأصول إن الكلام هو المعنى الذي قام
 بالقلب من معنى الأمر والنهي والخبر والاستخبار . وقال الجنيد في مسائل
 الشاميين أيضا : تفرد الحق بعلم الغيوب ، فعلم ما كان وما يكون ان لو كان

كيف كان يكون . وقال الحسين بن منصور من عرف الحقيقة في التوحيد سقط عنه لم وكيف . أخبرنا محمد بن الحسين قال سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت جعفر بن محمد يقول قال الجنيد : أشرف المجالس وأعلاها الجلوس مع الفكرة في ميدان التوحيد . وقال الواسطي : ما أحدث الله شيئا أكرم من الروح ، صرح بأن الروح مخلوقة . قال الأستاذ الامام زين الإسلام أبو القاسم رحمه الله دلت هذه الحكايات على أن عقائد مشايخ الصوفية توافق أقاويل أهل الحق في مسائل الأصول وقد اقتصرنا على هذا المقدار خشية خروجنا عما آثرناه من الإيجاز والاختصار .

(فصل قال الأستاذ زين الإسلام أبو القاسم أدام الله عزه) وهذه فصول تشتمل على بيان عقائدهم في مسائل التوحيد ذكرناها على وجه الترتيب قال شيوخ هذه الطريقة - على ما يدل عليه متفرقات كلامهم ومجموعاتها ومصنفاتهم في التوحيد - أن الحق سبحانه وتعالى موجود قديم واحد حكيم قادر عليم قاهر رحيم مرید سميع مجيد رفيع متكلم بصير متكبر قدير حي أحد باق صمد ، وأنه عالم بعلم قادر بقدرة مرید بإرادة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام حي بحياة باق ببقاء ، وله يدان هما صفتان يخلق بهما ما يشاء سبحانه على التخصيص ، وله الوجه الجميل ، وصفات ذاته مختصة بذاته لا يقال هي هو ولا هي أغيار له ، بل هي صفات له أزلية ونعوت سرمدية ، وأنه احدى الذات ليس يشبه شيئا من المصنوعات ولا يشبهه شيء من المخلوقات ، ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا صفاته أعراض ولا يتصور في الأوهام ولا يتقدر في العقول . ولا له جهة ولا مكان ولا يجري عليه وقت زمان ، ولا يجوز في وصفه زيادة ولا نقصان ، ولا ينحصر هيئته وقد ، ولا يقطعه نهاية وحد ، ولا يحمله على الفعل باعث ولا يجوز عليه لون ولا كون ولا ينصره مدد ولا عون ، ولا يخرج عن قدرته مقدور ، ولا ينفك عن حكمه مفعول ، ولا يعزب عن علمه معلوم ، ولا هو على فعله كيف يصنع وما يصنع ملوم ، ولا يقال له أين ولا حيث ولا كيف ولا يستفتح له وجود . فيقال : متى

كان ولا ينتهى له بقاء . فيقال : استوفى الأجل والزمان ، ولا يقال لم فعل ما فعل إذ لا علة لأفعاله ، ولا يقال ما هو إذ لا جنس له فيتميز بامارة عن أشكاله يرى لا عن مقابلة . ويرى غيره لا عن مما قلة ، ويصنع لا عن مباشرة ، ومزاولة ، له لأسماء الحسنى والصفات العلا يفعل ما يريد ويذل لحكمه العبيد ، لا يجرى في سلطانه إلا ما يشاء ، ولا يحصل في ملكه غير ما سبق به القضاء ، ما علم أنه يكون من الحادثات ، أراد أن يكون ، وما علم أنه لا يكون مما جاز أن يكون أراد أن لا يكون ، خالق اكساب العباد خيرها وشرها ومبدع ما في العالم من الأعيان والاثار أقلها وأكثرها ومرسل الرسل الأمم من غير وجوب عليه ، ومتعبد الانام على لسان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بما لا سبيل لأحد باللوم والاعتراض عليه ، ومؤيد نبينا محمد ﷺ بالمعجزات الظاهرة والآيات الزاهرة بما زاح به العذر وأوضح به اليقين والفكر وحافظ بيضة الاسلام بعد وفاته ﷺ بخلفائه الراشدين ، ثم حارث الحق وناصره بما يوضحه من حجج الدين على السنة أوليائه ، عصم الأمة الخيفية عن الاجتماع على الضلالة ، وحسم مادة الباطل بما نصب من الدلالة ، وانجز ما وعد من نصرة الدين بقوله : ايظهره على الدين كله ولو كره المشركون . فهذه فصول تشير إلى أصول المشايخ على وجه الايجاز وبالله التوفيق .

باب في تفسير الفاظ تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها

(هذا باب من أدق أبواب الرسالة يتكلم فيه عن مصطلحات الصوفية كلام الخبير العارف بها) .

أعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألقاظ يستعملونها انفردوا بها عن سواهم ، تواطؤا عليها لأغراض لهم . فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم باطلاقها ، وهذه الطائفة يستعملون ألقاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لا تقسمهم والاجماع

والستر على من باينهم في طريقهم ، لتكون معاني الفاظهم مستبهمة على
الاجانب غيرة منهم على اسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم
مجموعة بنوع تكلف أو مجاوبة بضرب تصرف ؛ بل هي معان أودعها الله تعالى
قلوب قوم ، واستخلص لحقائقها اسرار قوم ، ونحن نريد بشرح هذه
الالفاظ تسهيل الفهم على من يريد الوقوف على معانيهم من سالكى طرقهم
ومتبعي سننهم .

فمن ذلك : الوقت ، حقيقة الوقت عند أهل التحقيق حادث متوهم علق
حصوله على جادث متحقق ، فالجادث المتحقق وقت للجادث المتوهم : تقول :
آتيك رأس الشهر ، فالآتيه ان متوهم ورأس الشهر جادث متحقق ، فرأس
الشهر وقت الاتيان . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله تعالى يقول :
الوقت ما أنت فيه ، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى :
وإن كنت بالسرور فوقتك السرور ، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن ، يريد بهذا
أن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان ، وقد يعنون بالوقت ما هو فيه
من الزمان ، فان قوما قالوا الوقت ما بين الزمانين يعنى الماضى والمستقبل .
ويقولون الصوفى ابن وقته يريدون بذلك أنه مشغول بما هو أولى به فى الحال
قائم بما هو مطالب به فى الحين . وقيل : الفقير لا يهتم ماضى وقته وآتيه ، بل يهتم
وقته الذى هو فيه ، وقيل الاشتغال بفوات وقت ماضى تضييع وقت ثان ، وقد يربدون
بالوقت ما يصادفهم من تعريف الحث لهم دون ما يختارون لأنفسهم ، ويقولون
فلان بحكم الوقت أى أنه مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيار له
وهذا فيما ليس لله تعالى ما عليهم فيه أمر أو اقتضاء بحق شرع إذ التضييع
لما أمرت به واحالة الأمر فيه على التقدير وترك المبالاة بما يحصل منك من
التقصير ، خروج عن الدين . ومن كلامهم الوقت سيف ، أى كما أن السيف
قاطع فالوقت بما يمضيه الحث ويجريه غالب . وقيل السيف لين مسه قاطع
حده ، فمن لا يته سلم ومن خاشنه اصطلم كذلك الوقت من استسلم لحكمه نجا ومن
عارضه انتكس وتردى وأنشدوا فى ذلك :

وكالسيف إن لا ينته لان مسه وحده ان خاشنته خشان

ومن ساعده الوقت ، فالوقت له وقت ، من ناكده الوقت ، عليه مقت .
وسمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول : الوقت مبرد يسحقك ولا يحققك يعني
لو محالك وأفناك لتخلصت حين فنت ، لكنه يأخذ منك ولا يحولك بالكلية
وكان ينشد في هذا المعنى :

كل يوم يمر يأخذ بعضي يورث القلب حسرة ثم يمضي
وكان ينشد أيضا :

كأهل النار إن نضجت جلود أعيدت للشقاء لهم جلود
وفي معناه :

ليس من مات ما استراح بميت إنما الميت ميت الأحياء
والكيس من كان يحكم وقته ، إن كان وقته الصحو ، فقيامه بالشرعة ،
وإن كان وقته المحو ، فالغالب عليه أحكام الحقيقة :

ومن ذلك المقام : والمقام ما يتحقق به العبد بمنزلته من الآداب مما يتوصل
إليه بنوع تعرف . ويتحقق به بضرب تطلب ، ومقاساة تكلف ، فمقام كل
أحد موضع اقامته عند ذلك . وما هو مشغول بالرياضة له وشرطه أن لا يرتقى
من مقام إلى مقام آخر ، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام ، فان من لا قناعة
له لا يصح له التوكل . ومن لا توكل له لا يصح له التسليم ، وكذلك من
لا توبة له لا تصلح له الانابة ، ومن لا ورع له لا يصح له الزهو . والمقام هو
الاقامة كالمدخل بمعنى الادخال ، والمخرج بمعنى الاخراج ، ولا يصح لأحد
منازلة مقام إلا بشهود إقامة الله تعالى . يقول لما دخل الواسطي نيسابور سأل .
أصحاب أبي عثمان بماذا كان يأمركم شيخكم فقال : كان يأمرنا بالزام
الطاعات ورؤية التقصير فيها فقال : أمركم بالمجوسية المحضة هلا أمركم بالغيبة

عنها برؤية منشئها ومجريها ، وإنما أراد الواسطي بهذا صيانتهم عن محل
الاعجاب ، لا تعريجا في أوطان التقصير أو تجويزا للاخلال بأدب من
الآداب .

ومن ذلك الحال : والحال عند القوم معنى يرد على القلب ، من غير تعمد
منهم ، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو شوق أو انزعاج
أو هيبة أو احتياج ، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب ، والأحوال
تأتي من عين الوجود ، والمقامات تحصل بذل المجهود ، وصاحب المقام ممكن
في مقامه ، وصاحب الحال مترق عن حاله ، وسئل ذو النون المصري عن
العارف فقال كان ههنا فذهب وقال بعض المشايخ : الأحوال كالبروق ،
فان بقي فحدث نفس . وقلوا الأحوال كاسمها يعني أنها كما تحمل بالقلب ،
نزول في الوقت وأنشدوا :

لو لم تحمل ما سميت حالا وكل ما حال فقد زالا
أنظر إلى الفىء إذا ما انتهى يأخذ في النقص إذا طالا

وأشار قوم إلى بقاء الأحوال ودوامها ، وقالوا : إنها إذا لم تدم ولم
تتوال فهي لوائح وبواده ، ولم يصل صاحبها بعد إلى الأحوال ، فإذا
دامت تلك الصفة فعند ذلك تسمى حالا ، وهذا أبو عثمان الحيري يقول منذ
أربعين سنة ما أقامني الله تعالى في حال فكرهته . أشار إلى دوام الرضا ،
والرضا من جملة الأحوال ، فالواجب في هذا أن من أشار إلى بقاء الأحوال
فصحيح ، ما قال : فقد يصير المعنى شرما لأحد ، فيربي فيه . ولكن لصاحب
هذه الحال أحوال هي طوارق لا تدوم فوق أحواله ، التي صارت شربا له ،
فإذا دامت هذه الطوارق له كما دامت الأحوال المتقدمة ارتقى إلى أحوال
آخر فوق هذه ، والطف من هذه ، فأبدا يكون في الترقى . سمعت الأستاذ أبا
علي الدقاق رحمه الله يقول في معنى قوله ﷺ إنه ليغان على قلبي حتى استغفر

الله تعالى في اليوم سبعين مرة ، أنه كان ﷺ أبدا في الترقى من أحواله ، فإذا ارتقى من حالة إلى حالة أعلى مما كان فيها فربما حصل له ملاحظة إلى ما ارتقى عنها فكان بعدها غنيا بالاضافة إلى ما حصل فيها ، فابدا كانت أحواله في التزايد ، ومقدورات الحق سبحانه من الألطاف لا نهاية لها ، فإذا كان حق الحق تعالى العز ، وكان الوصول إليه بالتحقيق محالا ، فالعبد أبدا في ارتقاء أحواله ، فلا معنى توصل إليه إلا وفي مقدوره سبحانه ما هو فوقه يقدر أن يوصله إليه ، وعلى هذا يحمل قولهم حسنت الأبرار سيئات المقربين وسئل الجنيد عن هذا فأنشد .

طوارق أنوار تلوح إذا بدت فتظهر كتماننا وتخبر عن جمع

(ومن ذاك القبض والبسط) وهما حالتان بعد ترقى العبد عن حالة الخوف والرجاء فالقبض للعارف بمنزلة الخوف للمستأنف والبسط للعارف بمنزلة الرجاء للمستأنف . ومن الفصل بين القبض والخوف والبسط والرجاء أن الخوف إنما يكون من شيء في المستقبل ، أما أن يخاف فوت محبوب ، أو هجوم محذور ، وكذلك الرجاء إنما يكون بتأميل محبوب في المستقبل ، أو بتطلع زوال محذور وكفاية مكروه في المستأنف . وأما القبض فمعنى حاصل في الوقت ، وكذلك البسط فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه في حالتيه بآجله ، وصاحب القبض والبسط أخذ وقته بوارد غلب عليه في عاجله . ثم تتفاوت نعوته في القبض والبسط على حسب تفاوتهم في أحوالهم ، فمن وارد يوجب قبضا ولكن يبقى مساع للآشياء الأخر ، لأنه غير مستوف ، ومن مقبوض لا مساع لغير وارده فيه لأنه مأخوذ عنه بالكلية ، بوارده . كما قال بعضهم : أنا ردم أي لا مساع في وكذلك المبسوط قد يكون فيه بسط ، يسع الخلق فلا يستوحش من أكثر الأشياء ، ويكون مبسوطا لا يؤثر فيه شيء بحال من الأحوال . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله يقول دخل بعضهم علي أبي بكر القحطى ، وكان له ابن يتعاطى ما يتعاطاه الشباب ، وكان عمر

هذا الداخل على الابن فاذا هو مع أقرانه في اشتغاله ببطالته ، فرق قلبه ، وتألم للقطي ، وقال مسكين هذا الشيخ كيف ابتلى بمقاساة هذا الابن ، فلما دخل على القحطى وجده كأنه لا خبر له بما يجري عليه من الملامى فتعجب منه . وقال فديت من لا تؤثر فيه الجبال الرواسى . فقال القحطى إنا قد حررتنا عن رق الأشياء فى الأزل . ومن أدنى موجبات القبض أن يرد على قلبه وارد موجب إشارة إلى عتاب ورمز باستحقاق تأديب ، فيحصل فى القلب لا محالة قبض ، وقد يكون موجب بعض الواردات إشارة إلى تقرب أو إقبال بنوع لطف وترحيب فيحصل للقلب بسط ، وفى الجملة قبض كل أحد على حسب بسطه وبسطه على حسب قبضه ، وقد يكون قبض يشكّل على صاحبه سببه ، يجد فى قلبه قبضا لا يدرى موجب ولا سببه فسيل صاحب هذا القبض التسليم حتى يمضى ذلك الوقت لأنه لو تكلف نفيه أو استقبال الوقت قبل هجومه عليه باختياره زاد فى قبضه ولعله بعد ذلك منه سوء أدب ، وإذا استسلم لحكم الوقت فعن قريب يزول القبض ، فان الحق سبحانه قال والله يقبض ويبسط وقد يكون بسطه يرد بغتة ، ويصادف صاحبه فلتة ، لا يعرف له سببا ، يهز صاحبه ، ويستفزه فسيل صاحبه السكون ومراعاة الأدب . فان هذا الوقت له خطر عظيم فليحذر صاحبه مكر أخفيا ، كذا قال بعضهم : فتح على باب من البسط فزلت زلة ، فحجبت عن مقامى ، ولهذا قالوا قف على البساط ، وإياك والإنبساط وقد عد أهل التحقيق حالتى القبض والبسط من جملة ما استعاذوا منه لأنها بالاضافة إلى ما فوقها من استهلاك العبد وإندراجها فى الحقيقة فقر وضر . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السامى يقول سمعت الحسين بن يحيى يقول سمعت جعفر بن محمد يقول سمعت الجنيد يقول : الخوف من الله يقبضنى ، والرجاء منه يبسطنى ، والحقيقة تجمعنى ، والحق يفرقنى ، إذا قبضنى بالخوف أفناني عنى ، وإذا بسطنى بالرجاء ردنى على ، وإذا جمعنى بالحقيقة أحضرنى ، وإذا فرقنى بالحق أشهدنى غيرى ، فغطانى عنه . فهو تعالى فى ذلك كله محركى غير ممسكى ، وموحشى غير مؤنسى ، فأنا بحضورى أذوق طعم وجودى ، فليته أفناني

عنى فمتعنى أو غيبنى عنى فروحنى .

(ومن ذلك الهيبة والانس) وهما فوق القبض والبسط ، فكما أن القبض فوق رتبة الخوف والبسط فوق منزلة الرجاء ، فالهيبة أعلى من القبض والانس أتم من البسط ، وحق الهيبة الغيبة ، فكل هائب غائب ، ثم الهائبون يتفاوتون فى الهيبة على حسب تباينهم فى الغيبة . فمنهم ومنهم ، وحق الانس صحو بحق ، فكل مستانس صاح ، ثم يتباينون حسب تباينهم فى الشرب ، ولهذا قالوا أدنى محل الانس أنه لو طرح فى لظى لم يتكدر عليه أنسه . قال الجنيد رحمه الله : كنت اسمع السرى يقول يبلغ العبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر ، وكان فى قلبى منه شيء حتى بان لى أن الأمر كذلك . فحكى عن أبى مقاتل العكى أنه قال : دخلت على الشبلى وهو ينتف الشعر من حاجبه بمنقاش فقلت : يا سيدى أنت تفعل هذا بنفسك ويعود ألمه إلى قلبى . فقال ويلك الحقيقة ظاهرة لى ولست أطيقها ، فهو ذا فأتا أدخل الألم على نفسى ، لعل أحس به فيسترعنى فلست أجد الألم وليس يسترعنى ، وليس لى به طاقة وحال الهيبة والانس وان جلنا ، فأهل الحقيقة يعدونها نقصا لتضمنها تغير العبد ، فان أهل التمكين سمى أحوالهم عن التغير وهم محو فى وجود العين ، فلا هيبة لهم ولا انس ولا علم ولا حس ، والحكاية معروفة عن أبى سعيد الخراز أنه قال تهت فى البادية مرة فكنت أقول :

أتية فلا أدرى من التيه من أنا سوى ما يقول الناس فى وفى جنسى
أتية على جن البلاد وأنسها فان لم أجد شخصا أتية على نفسى

قل فسمعت هاتفا يهتف بى ويقول :

أيا من يرى الأسباب أعلى وجوده ويفرح بالتيه الدنى وبالانس
فلو كنت من أهل الوجود حقيقة لغبت عن الأكوان والعرش الكرسى
وكنت بلا حال مع الله واقفا تصان عن التذكار للجن والانس

وإنما يرتقى العبد عن هذه الحالة بالوجود .

(ومن ذلك التواجد والوجد والوجود) فالتواجد استدعاء الوجد بضرب إختيار وليس لصاحبه كمال الوجد إذ لو كان واجدا وباب التفاعل أكثر على إظهار الصفة وليست كذلك قال الشاعر : -

إذا تهازرت وما بي من خزر ثم كسرت العين من غير ما عور

فقوم قالوا : التواجد غير مسلم لصاحبه لما يتضمن من التكلف، ويبعد عن التحقيق : وقوم قالوا إنه مسلم للفقراء المجردين الذين ترصدوا لوجدان هذه المعاني وأصلهم خبر الرسول ﷺ ابكوا فان لم تبكوا فتباكوا . والحكاية المعروفة لأبي محمد الجريري رحمه الله أنه قال كنت عند الجنيد وهناك ابن مسروق وغيره وثم قوال فقام ابن مسروق وغيره والجنيد ساكن فقلت يا سيدي ما لك في السماع شيء . فقال الجنيد وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب . ثم قال وأنت يا أبا محمد مالك في السماع شيء . فقلت يا سيدي أنا إذا حضرت موضعا فيه سماع وهناك محتشم أسكت على نفس وجدى ، فإذا خلوت أرسلت وجدى ، فتواجدت ، فأطلق في هذه الحكاية التواجد ، ولم ينكر عليه الجنيد . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله يقول لما راعى أدب الأكابر في حال السماع حفظ الله عليه وقته لبركات الأدب ، حتى يقول أمسكت على نفسي وجدى ، فإذا خلوت ، أرسلت وجدى فتواجدت ، لأنه لا يمكن إرسال الوجد إذا شئت بعد ذهاب الوقت وغلباته ، ولكنه لما كان صادقا في مراعاة حرمة الشيوخ ، حفظ الله تعالى عليه وقته ، حتى أرسل وجده عند الخلوة ، فالتواجد ابتداء الوجود على الوصف الذي جرى ذكره وبعد هذا الوجد .

الوجد : ما يصادف قلبك ويرد عليك بلا تعمد وتكلف . ولهذا قال المشايخ الوجد المصادفة ، والمواجيد ثمرات الأوراد ، فكل من إزدادت وظائفه .

إزدادت من الله تعالى لطائفه . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله يقول
الواردات من حيث الأوراد فمن لا ورد له بظهره ، لا وارد له في سرائره
وكل وجد فيه من صاحبه شيء ليس بوجد . وكما أن ما يتكلفه العبد من
معاملات ظاهرة يوجب له حلاوة الطاعات فما ينازله العبد من أحكام باطنة
يوجب له المواجهات ، فالحلاوات ثمرات المعاملات ، والمواجهات نتائج
المنازلات .

وأما الوجود فهو بعد الارتقاء عن الوجد ، ولا يكون وجود الحق
إلا بعد خمود البشرية ، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة .
وهذا معنى قول أبي الحسين النوري أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد ،
أي إذا وجدت ربي ، فقدت قلبي ، وإذا وجدت قلبي فقدت ربي ، وهذا
معنى قول الجنيد علم التوحيد مبين لوجوده ، ووجوده مبين لعلمه وفي
هذا المعنى أنشدوا .

وجودي أن أغيب عن الوجود بما يدوا على من الشهود

فالتواجد بداية ، والوجود نهاية ، والوجد واسطة بين البداية والنهاية .
سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول التواجد يوجب استيعاب العبد ، والوجد
يوجب إستهلاك العبد ، فهو كمن شهد البحر ، ثم ركب البحر ، ثم غرق في
البحر . وترتيب هذا الأمر قصود ثم ورود ثم شهود ثم وجود ثم خمود ،
وبمقدار الوجود يحصل الخمود ، وصاحب الوجود له صحو ومحو ، فحال
صحوه بقاءه بالحق ، وحال محوه فناؤه بالحق ، وهاتان الحالتان أبدا متعاقبتان
عليه ، فإذا غلب عليه الصحو بالحق فيه يصول وبه يقول . قال عليه السلام
فيما أخبر عن الحق في يسمع وبني يصير . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السامري
يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول وقف رجل على حلقة الشبلى فسأله
هل تظهر آثار صحة الوجود على الواجدين فقال نعم نور يزهر ، مقارنا

انيران الاشتياق ، فتلوح على الهياكل آثارها . كما قال ابن المعتز

وأما الكأس ماء من أبارقها فأثبت الدر في أرض من الذهب

وسبح القوم لما أن رأوا عجبا نورا من الماء في قار من العنب

سلافة ورثتها عاد عن ارم كانت ذخيرة تسرى عن اب فاب

وقيل لابي بكر الدقي إن جها الدقي أخذ شجرة بيده في حال السماع في ثوراته فعلقها من أصلها ، فاجتمعا في دعوة ، وكان الدقي كف بصره ، فقام جهم الدقي يدور في هيجانه . فقال الدقي : إذا قرب مني أرونيه وكان الدقي ضعيفا فمر به فلما قرب منه ، قالوا له : هذا هو . فأخذ الدقي ساق جهم فوققه ، فلم يمكنه أن يتحرك فقال جهم أيها الشيخ التوبة التوبة فخلاه (قال الأستاذ الامام ادم الله جماله) فكان ثوران جهم في حق ، وإمسك الدقي بساقه بحق . ولما علم جهم أن حال الدقي فوق حاله رجع إلى الانصاف واستسلم . وكذا من كان بحق لا يستعصى عليه شيء . فأما إذا كان الغالب عليه المحو فلا علم ولا عقل ولا فهم ولا حس . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي رحمه الله يذكر باسناده أن أبا عقال المغربي أقام بمكة أربع سنين لم يأكل ولم يشرب إلى أن مات . ودخل بعض الفقراء على أبي عقال فقال له سلام عليكم . فقال له أبو عقال وعليكم السلام . فقال الرجل أنا فلان . فقال أبو عقال أنت فلان كيف أنت وكيف حالك . وغاب عن حاله . قال هذا الرجل فقلت له سلام عليكم فقال وعليكم السلام كأنه لم يرني قط ، ففعلت مثل هذا غير مرة ، فعلت أن الرجل غائب فتركته وخرجت من عنده . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت عمر بن محمد بن أحمد يقول سمعت امرأة أبي عبد الله التروغندي تقول : لما كانت أيام المجاعة والناس يموتون من الجوع دخل أبو عبد الله التروغندي بيته فرأى في بيته مقدارا ملوينا حنطة فقال الناس يموتون من الجوع وفي بيتي حنطة ، فخلوط في عقله ، فما كان يفيق إلا في أوقات

الصلاة يصلى الفريضة ثم يعود إلى حالته، فلم يزل كذلك إلى أن مات . دلت هذه الحكاية على أن هذا الرجل كان محفوظا عليه آداب الشريعة عند غايات أحكام الحقيقة ، وهذا هو صفة أهل الحقيقة ، ثم كان سبب غيبته عن تمييز شفقتة على المسلمين ، وهذا أقوى سمة لتحقيقه في حاله .

ومن ذلك الجمع والفرق لفظ الجمع والتفرقة يجرى في كلامهم كثيرا ، وكان الأستاذ أبو علي الدقاق يقول الفرق مانسب إليك ، والجمع اما سلب عنك . ومعناه : أن ما يكون كسبا للعبد من إقامة العبودية وما يليق بأحوال البشرية ، فهو فرق ، وما يكون من قبل الحق من ابداء معان واسداء لطف وإحسان ، فهو جمع : هذا أدنى أحوالهم في الجمع والفرق ، لأنه من شهود الأفعال . فمن أشهد الحق سبحانه أفعاله من طاعاته ومخالفاته فهو عبد ، يوصف بالتفرقة ومن أشهد الحق سبحانه ما يوليه من أفعال نفسه سبحانه فهو عبد ، يشاهد الجمع . فآيات الخلق من باب التفرقة ، وإثبات الحق من نعت الجمع ، ولا بد للعبد من الجمع والفرق ، فان من لا تفرقة له ، لا عبودية له ، ومن لا جمع له ، لا معرفة له فقوله - اياك نعبد - إشارة إلى الفرق وقوله - وإياك نستعين - إشارة إلى الجمع . وإذا خاطب العبد الحق سبحانه بلسان نجواه إما سائلا أو داعيا أو مثنيا أو شاكرا أو متفعلا أو مبتهلا ، قام في مثل التفرقة وإذا أصغى بشر إلى ما يناجيه به مولاه ، واستمع بقلبه ما يخاطبه فيما : ناداه أو ناجاه أو عرفه معناه أو لوح لقلبه وأراه فهو يشاهد الجمع . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله يقول أنشد قوال بين يدي الأستاذ أبي سهل الصعلوكي رحمه الله تعالى : جعلت تنزهي نظري البكاء . وكان أبو القاسم النصر ابا ذى رحمه الله حاضرا . فقال الأستاذ أبو سهل جعلت بنصب التاء . وقال النصر ابا ذى بل جعلت بضم التاء ، فقال الأستاذ أبو سهل : أليس عين الجمع أتم . فسكت النصر ابا ذى . وسمعت الشيخ أبا عبد الرحمن أيضا يحكى هذه الحكاية على هذه الوجه ، ومعنى هذا أن من قال : جعلت بضم التاء يكون إخبارا عن حال نفسه ، فكأن العبد يقول هذا ، وإذا قال جعلت بالفتح فكأنه يتبرأ من أن

يكون ذلك بتكلفة ، بل يخاطب مولاه ، فيقول : أنت الذى خصصتني بهذا لا أنا بتكلفتى . فالأول على خطر الدعوى ، والثانى بوصف التبرى من الحول ، والاقرار بالفضل والطول ، وفرق بين من يقول : بجهدى أعبدك ، وبين من يقول : بفضلك ولطفك أشهدك .

وجمع الجمع فوق هذا ويختلف الناس فى هذه الجملة على حسب تباين أحوالهم ، وتفاوت درجاتهم ، فمن أثبت نفسه ، وأثبت الخلق ، ولكن شاهد الكل قائما بالحق فهذا هو جمع . وإذا كان مختطفا عن شهود الخلق ، مصطلما عن نفسه ، مأخوذا بالكلية عن الاحساس بكل غير بما ظهر ، واستولى من سلطان الحقيقة ، فذاك جمع الجمع . والفرقة شهود الاغيار لله عز وجل ، والجميع شهود الاغيار بالله ، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية ، وفناء الاحساس بما سوى الله عز وجل عند غلبات الحقيقة . وبعد هذا حالة عزيزة تسميها القوم : الفرق الثانى ، وهو أن يرد إلى الصحو عند أوقات اداء الفرائض ، ليجرى عليه الفرائض فى أوقاتها ، فيكون رجوعا لله يالله تعالى لا للعبد بالعبد ، فالعبد يطالع نفسه فى هذه الحالة فى تصريح الحق سبحانه ، يشهد مبدأ ذاته وعينه بقدرته ومجربى أفعاله وأحواله عليه بعلمه ومشيتته . وأشار بعضهم - بلفظ الجمع والفرق - إلى تصريح الحق بجميع الخلق ، فجمع الكل فى التقلب والتصريف ، من حيث انه منشئ ذواتهم ومجربى صفاتهم ، ثم فرقهم فى التنوع ففريقا أسعدهم ، وفريقا أبعدهم ، وأشقاهم ، وفريقا أهداهم . وفريقا أضلهم وأعماهم ، وفريقا حجبهم عنه ، وفريقا جذبهم إليه ، وفريقا آنسهم بوصله . وفريقا آيسهم من رحمته ، وفريقا أكرمهم بتوفيقه وفريقا اضطلمهم عند ربهم بحجته ثم أسقامهم وفريقا أصحاهم وفريقا محاهم ، وفريقا قربهم ، وفريقا غيبتهم ، وفريقا أدهاهم ، وأحضرهم ثم أسقامهم فأسكرهم وفريقا أشقاهم وأخرهم ، ثم أقصاهم وهجرهم ، وأنواع أفعاله لا يحيط بها حصر ، ولا يأتي على تفصيلها شرح ، ولا ذكر . وأنشدوا للجنيد رحمه الله فى معنى الجمع والفرقة :-

وتحققك فى سرى ففناجك لسانى

في تصارييف الأحكام ، يقال فنى عن حسابان الحدثان من الخلق ، فاذا فنى عن توهم الآثار من الأغيار ، بقى بصفات الحق ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لاغبراولا أثرا ولا رسما ولا ظللا . يقال : إنه فنى عن الخلق وبقى بالحق قضاء العبد عن أفعاله الذميمة وأحواله الخسيسة لعدم هذه الأفعال بزوال إحساسه بنفسه . وبهم ، فاذا فنى عن الأفعال والأخلاق والأحوال فلا يجوز أن يكون ما فنى عنه من ذلك موجودا . وإذا قيل . فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة ، والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا به ، ولا إحساس ولا خبر فتكون نفسه موجودة ، والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبالخلق ، وقد ترى الرجل يدخل على ذى سلطان أو محتشم فيذهل عن نفسه وعن أهل مجلسه هيبة وربما يذهل عن ذلك المحتشم حتى إذا سئل بعد خروجه من عنده عن أهل مجلسه وهيأت ذلك المصدر وهيأت نفسه ، لم يتمكنه الأخبار عن شىء . قال الله تعالى فلما رأيته أكبرته وقطعن أيديهن ، لم يجدن عند لقاء يوسف عليه السلام على الوهلة ألم قطع الأيدي وهن أضعف الناس . وقلن : ما هذا بشرا . ولقد كان بشرا . وقلن . إن هذا إلا ملك كريم ، ولم يكن ملكا . فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه ، فلو تغافل عن إحساسه بنفسه وأبناء جنسه فأى أعجوبة فيه ، فمن فنى عن جهله ، بقى بعلمه ، ومن فنى عن شهوته ، بقى بانابته ، ومن فنى عن رغبته ، بقى بزهادته ، ومن فنى عن منيته ، بقى بارائته . وكذلك القول فى جميع صفاته . فاذا فنى العبد عن صفته بما جرى ذكره ، يرتقى عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه ، وإلى هذا أشار قائلهم . —

وقوم تاء فى ميدان حبه

فقوم تاه فى أرض بقفر

وابقوا بالبقاء من قرب ربه

فأمنوا ثم أفنوا ثم أفنوا

فالأول . فناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق .

ومن ذاك الغيبة والحضور - قال الغيبة : غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه . ثم يغيب عن احساسه بنفسه وغيره بوارده من تذكر ثواب أو تفكير عقاب ، كما روى أن الربيع بن خيثم كان يذهب إلى ابن مسعود رضى الله عنه فمر بجانوت حداد ، فرأى الحديد المحاماه في الكير فغشى عليه ولم يفتق إلى الغد فلما أفاق سئل عن ذلك ؟ فقال : تذكرت أهل النار في النار ، فهذه غيبة زادت على حدها . حتى صارت غشية . وروى عن علي بن الحسين أنه كان في سجوده ، فوقع حريق في داره ، فلم ينصرف عن صلاته . فسئل عن حاله ، فقال . اهتني النار الكبرى عن هذه النار ، وربما تكون الغيبة عن احساسه بمعنى يكشف به من الحق سبحانه وتعالى ثم أنهم مختلفون في ذلك على حسب أحوالهم . ومن المشهور أن ابتداء حال أبي حفص النيسابوري الحداد في ترك الحرفة أنه كان على حانوته ، فقرأ قارئ آية من القرآن ، فورد على قلب أبي حفص وارد ، تغافل عن احساسه ، فادخل يده في النار ، وأخرج الحديد المحاماة بيده فراه تلميذ له فقال يا أستاذ . ما هذا ؟ فنظر أبو حفص إلى ما ظهر عليه فترك الحرفة وقام من حانوته . وكان الجنيد قاعداً وعنده امرأته ، فدخل الشبلي فأرادت امرأته أن تستتر فقال لها الجنيد لا خير للشبلي عندك فأقعدى فلم يزل يكلمه الجنيد حتى بكى الشبلي ، فلما أخذ الشبلي في البكاء ، قال الجنيد لامرأته : استترى فقد أفاق الشبلي من غيبته . سمعت أبا نصر المؤذن بنيسابور ، وكان رجلاً صالحاً قال كنت أقرأ القرآن في مجلس الأستاذ أبي علي الدقاق بنيسابور ، وقت كونه هناك ، وكان يتكلم في الحج كثيراً فأثر في قلبي كلامه فخرجت إلى الحج تلك السنة ، وتركت الحانوت والحرفة . وكان الأستاذ أبو علي رحمه الله خرج إلى الحج أيضاً في تلك السنة وكنيت مدة كونه بنيسابور أخذه وأواظب على القراءة في مجلسه ، فرأيت يوماً في البادية تطهر ، ونسى قممته كانت بيده ، فحملتها ، فلما عاد إلى رحله ، وضعتها عنده . فقال . جزاك الله تعالى خيراً حيث حملت هذا ، ثم نظر إلى طويلاً كأنه لم يرني قط ، وقال : رأيتك

مرة من أنت . فقلت المستغاث بالله تعالى صحبتك مرة وخرجت عن مسكني ومالي بسببك ، وتقطعت في المنازة بك ، والساعة تقول رأيتك مرة .

وأما الحضور فقد يكون حاضرا بالحق ، لأنه إذا غاب عن الخلق ، حضر بالحق ، على معنى أنه يكون كأنه حاضر ، وذلك لاستيلاء ذكر الحق على قلبه ، فهو حاضر بقلبه بين يدي ربه تعالى ، فعلى حسب غيبته على الخلق يكون حضوره بالحق ، فان غاب بالكلية ، كان الحضور على حسب الغيبة ، فإذا قيل ، فلان حاضر . فمعناه . أنه حاضر بقلبه لربه غير غافل عنه . ولا ساه مستديم لذكره . ثم يقول مكشفا في حضوره على حسب رتبته ، بمعان يخص الحق سبحانه وتعالى بها ، وقد يقال لرجوع العبد إلى احساسه بأحوال نفسه وأحوال الخلق أنه حضر أي رجع عن غيبته ، فهذا يكون حضورا بخلق ، والأول حضورا بحق ، وقد تختلف أحوالهم في الغيبة ، فمنهم لا تمتد غيبته ، ومنهم من تدوم غيبته ، وقد حكى أن ذا النون المصري بعث إنسانا من أصحابه إلى أبي يزيد لينقل إليه صفة أبي يزيد ، فلما جاء الرجل إلى بسطام ، سأل عن دار أبي يزيد ، فدخل عليه ، وقال له أبو يزيد . ماذا تريد؟ فقال . أريد أبا يزيد . فقال : من أبو يزيد ، وأين أبو يزيد ، أنا في طلب أبي يزيد . فخرج الرجل وقال هذا مجنون فرجع الرجل إلى ذي النون ، وأخبره بما شهد ، فبكى ذو النون . وقال : أخي أبو يزيد ذهب في الذاهبين إلى الله . ومن ذلك - الصحو والسكر - فالصحو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة ، والسكر غيبة بوارد قوى ، والسكر زيادة على الغيبة من وجه ، وذلك أن صاحب السكر يكون مبسوطا ، إذا لم يكن مستوفيا في سكره . وقد يسقط أخطار الأشياء عن قلبه في حال سكره ، وتلك حال المتسaker الذي لم يستوفه الوارد ، فيكون للاحساس فيه مساع ، وقد يقوى سكره ، حتى يزيد على الغيبة ، وربما يكون صاحب السكر أشد غيبة من صاحب الغيبة ، إذا قوى سكره ، وربما يكون صاحب الغيبة أتم في الغيبة من صاحب السكر ،

إذا كان متساكرا غير مستوف ، والغيبة قد تكون للعبادة ، بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرغبة ومقتضيات الخوف والرجاء ، والسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجه إذا كوشف العبد بنعت الجمال ، حصل السكر ، وطاب الروح ، وهام القلب وفي معناه أنشدوا :—

فصحوك من لفظى هو الوصل كله وسكرك من لحظى يبيح لك الشربا
فما مل ساقبها ومامل شارب عقار لحاظ كأسه يسكر اللبا
وأنشدوا :

فا سكر القوم دور كأس وكان سكرى من المدير
وأنشدوا :

لى سكرتان وللندمان واحدة شيء خصصت به من بينهم وحدى
وأنشدوا :

سكران سكر هوى وسكر مدامة فمقى يفىقى فمقى به سكران
وأعلم : أن الصحيح على حسب السكر ، فمن كان سكره بحق ، كان صحوه بحق ، ومن كان سكره بحظ مشوبا ، كان صحوه بحظ صحيح مصحوبا ، ومن كان محقا فى حاله ، كان محفوظا فى سكره ، والسكر والصحو يشيران إلى طرف من التفرقة ، وإذا ظهر من سلطان الحقيقة ، علم أن صفة العبد الثبور والقهر وفى معناه أنشدوا :—

إذا طلع الصباح لتجمل راح تساوى فيه سكران وصباح

قال الله تعالى « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » هذا مع رسالته خر صعقا ، وهذا من صلابته وقوته صار دكا متكسرا ، والعبد

فى سكره يشاهد الجمال ، وفى حال صحوه يشاهد العلم ، إلا أنه فى حال
سكره ، محفوظا لا يتكلمه وفى صحوه متحفظ بتصرفه ، والصحو والسكر بعد
الذوق والشرب.

ومن ذلك الذوق والشرب . ومن جملة ما يجرى فى كلامهم الذوق والشرب ،
ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلى ونتائج الكشوفات وبوادر
الواردات . وأول ذلك الذوق ثم الشرب ثم الرى فصفا . معاملاتهم يوجب لهم
ذوق المعاني ، ووفاء منازلهم يوجب لهم الشرب ، ودوام مواصلاتهم
يقتضى لهم الرى ، فصاحب الذوق متساكر ، وصاحب الشرب سكران ،
وصاحب الرى صاح ، ومن قوى حبه ، تسرمد شربه . فإذا دامت به تلك
الصفة ، لم يورثه الشرب سكرافكان صاحباً بالحق ، فانيا عن كل حظ ، لم
يتأثر بما يرد عليه ، ولا يتغير عما هو به . ومن صفا سره ، لم يتكدر عليه
الشرب ، ومن صار الشراب له غذاء ، لم يصبر عنه ولم يبق بدونه
وأنشدوا: —

إنما الكأس رضاع بيتنا فإذا ما لم نذقها لم نعطش

وأنشدوا: —

عجبت لمن يقسول ذكرت ربي فهل أنسى فاذا كرها ما نسيت
شربت الحب كأسا بعد كأس فما نقذ الشراب ولا رويت

ويقال كتب يحيى بن معاذ إلى أبى يزيد البسطامى: ههنا من شرب كأسا
من المحبة ، لم يظما بعده . فكتب إليه أبو يزيد . عجبت من ضعف حالك ،
ههنا من يحتسى بحار الكون . وهو فاغر فاه يتردد . وأعلم أن كاسات القرب
تبدو من الغيب ، ولا تدار إلا على أسرار معتقة وأرواح عن رق
الأشياء محررة .

(ومن ذلك المحو والاثبات) - المحو رفع أوصاف العادة ، والإثبات اقامة أحكام العباداة - فمن نفى عن أحواله الخصال الذميمة ، وأتى بدلها بالأفعال والأحوال الحميدة ، فهو صاحب محو وإثبات. سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله يقول: قال بعض المشايخ لواحد إيش تمحو وإيش تثبت : فسكت الرجل فقال: أما علمت أن الوقت محو وإثبات، إذ من لا محو له ولا إثبات، فهو معطل مهمل. وينقسم إلى محو الزلة عن الظواهر، ومحو الغفلة عن الضمائر ومحو العلة عن السرائر ، ففي محو الزلة اثبات المعاملات ، وفي محو الغفلة اثبات المنازلات ، وفي محو العلة اثبات المواصلات . هذا محو وإثبات بشرط العبودية . وأما حقيقة المحو والإثبات فصادران عن القدرة ، فالحق ماستره الحق ونقاه ، والاثبات ما أظهره الحق وأداه ، والمحو والإثبات مقصوران على المشيئة . قال الله تعالى: «يمحو الله ما يشاء ويثبت» ، قيل يمحو عن قلوب العارفين ذكر غير الله تعالى ، ويثبت على ألسنة المریدین ذكر الله ، ومحو الحق لكل أحد اثباته على ما يليق بحاله ، ومن محاه الحق سبحانه عن مشاهدته أثبتته بحق حقه. ومن محاه الحق عن اثباته به ، رده إلى شهود الأغيار . وأثبتته في أودية التفرقة. وقال رجل للشبلي رحمه الله. مالي أراك قلقا ، أليس هو معك ، وأنت معه ؟ فقال الشبلي : لو كنت أنا معه ، كنت أنا ، ولكني محو فيما هو . والمحق فوق المحو ، لأن المحو يبقى أثرا ، والمحق لا يبقى أثرا ، وغاية همه القوم أن يحققهم الحق عن شاهدهم ، ثم لا يردهم إليهم بعد ما يحققهم عنهم .

(ومن ذلك الستر والتجلى) - العوام في غطاء الستر ، والخواص في دوام التجلي ، وفي الخبر أن الله إذا تجلى لشيء . خشع له ، فصاحب الستر بوصف شهوده ، وصاحب التجلي أبدا بنعت خشوعه. والستر للعوام عقوبة. وللخواص رحمة إذ لولا أنه يستر عليهم ما يكاشفهم به . لتلاشوا عند سلطان الحقيقة ، ولكنه كما يظهر لهم يستر عليهم . سمعت منصورا المغربي يقول : وافى بعض الفقراء حيا من أحياء العرب ، فأضافه شاب ، فبينما الشاب في خدمة هذا الفقير ، إذ غشى عليه . فسأل الفقير عن حاله فقالوا له : بنت عم وقد علقها . فمشت

في خيمتها ، فرأى الشاب غبار ذيلها ، فغشى عليه ، فمضى الفقير إلى باب الخيمة ، وقال . إن للغريب فيكم حرمة وذلما ، وقد جئت مستشفعا إليك في أمر هذا الشاب . فتعطف عليه فيما هو به من هوالك . فقالت : سبحان الله أنت سليم القلب ، انه لا يطيق شهود غبار ذيلي فكيف يطيق ضحيتي . وعوام هذه الطائفة عيشهم في التجلى وبلاؤهم في الستر . وأما الخواص فهم بين طيش وعيش ، لأنهم إذا تجلى لهم ' طاشوا ' وإذا ستر عليهم ردوا إلى الحظ فعاشوا ' وقيل إنما قال الحق تعالى لموسى عليه السلام . « وما تلك بيمينك يا موسى » ، لستر عليه ببعض ما يعلله به بعض ما أترفيه من المكاشفة بفجأة السماع . وقال ﷺ انه ليغان على قلبي حتى استغفر الله في اليوم سبعين مرة — والاستغفار طلب الستر ، ولأن الغفر هو الستر ، ومنه غفر الثوب ، والمغفر وغيره ، فكأنه اخبر أنه يطلب الستر على قلبه عند سطوات الحقيقة ، إذ الخلق لا بقاء لهم مع وجود الحق وفي الخبر لو كشف عن وجهه لحرقت سبحات وجهه ، ما أدرك بصره .

(ومن ذلك المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة) المحاضرة ابتداء ، ثم المكاشفة ، ثم المشاهدة ، فالمحاضرة : حضور القلب ، وقد يكون بتواتر البرهان ، وهو بعد وراء الستر ، وإن كان حاضرا باستيلاء سلطان الذكر ، ثم بعده المكاشفة وهو حضوره بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل ، وتطلبه ، ولا مستجير من دواعي الريب ولا محجوب عن نعت الغيب . ثم المشاهدة وهي حضور الحق من غير بقاء تهمة ، فإذا اصححت سماء السر عن غيوم الستر ، فشمس الشهود مشرقة عن برج الشرف ، وحق المشاهدة ، ما قاله الجنيد رحمه الله وجود الحق مع فقدانك . فصاحب المحاضرة مربوط بآياته ، وصاحب المكاشفة مبسوط بصفاته ، وصاحب المشاهدة ملق بذاته وصاحب المحاضرة يهديه عقله ، وصاحب المكاشفة يدينه علمه . وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته . ولم يزد في بيان تحقيق المشاهدة أحد على ما قاله عمرو بن عثمان المكي رحمه الله : ومعنى ما قاله أنه تتوالى أنوار التجلى على قلبه

من غير أن يتخللها ستر وانقطاع . كما لو قدر اتصال البروق ، فكما أن الليلة الظلماء بتوالي البروق فيها واتصالها إذا قدرت تصير في ضوء النهار فكذلك القلب إذا دام به دوام التجلي متع نهاره ، فلا ليل وأنشدوا .

ليل بوجهك مشرق وظلامه في الناس سارى
والناس في سدف الظلا م ونحن في ضوء النهار

وقال النورى : لا يصح للعبد المشاهدة ، وقد بقى له عرق قائم ، وقال إذا طلع الصباح ، استغنى عن المصباح . وتوهم قوم أن المشاهدة تشير إلى طرف من التفرقة ، لأن باب المفاعلة في العربية بين اثنين ، وهذا وهم من صاحبه فان في ظهور الحق سبحانه ثبور الخلق ، وباب المفاعلة جملتها لا تقضى مشاركة الاثنين ، نحو سافر وطارق النعل وأمثاله وأنشدوا .

فلما استبان الصبح أدرك ضوءه بأنواره أنوار ضوء الكواكب
يجرعه كاسا لو ابتلى به اللظى بتجريعه طارت كأسرع ذاهب

كأس وأى كأس ، تصطلمهم عنهم وتغنيهم ، وتخطفهم منهم ، ولا تبقهم كأس ، ولا تبقى ولا تذر ، تمحوهم بالكلية . ولا تبقى شظية من آثار البشرية كما قال قائلهم : ساروا فلم يبق لا رسم ولا أثر .

(ومن ذلك اللوائح والطوائع واللوامع) قال الأستاذ رضى الله عنه: هذه الألفاظ متقاربة المعنى لا يكاد يحصل بينها كبير فرق ، وهى من صفات أصحاب البدايات الصاعدين فى الترقى بالقلب ، فلم يدم لهم بعد ضياء شموس المعارف . ولكن الحق سبحانه وتعالى يؤتى رزق قلوبهم فى كل حين — كما قال — ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا ، فكما أظلم عليهم ممساء القلوب ، بسحاب الحظوظ ، سنع لهم فيها لوائح الكشف ، وتلا لألوامع القرب ، وهم فى زمان

سترهم يرقبون فجأة اللوائح ، فهم كما قال القائل :

يا أيها البرق الذي يلمع من أي اكناف السماء تسطع
فتكون - أولا - لوائح - ثم لوامع - ثم طوالع - فاللوائح كالبروق ما
ظهرت حتى استترت كما قال القائل :

افترقنا حولا فلما التقينا كان تسليمه على وداعا
وانشدوا .

ياذا الذى زار وما زار كأنه مقتبس نارا
مر يباب الدار مستعجلا ما ضره لو دخل الدار

واللوامع أظهر من اللوائح ، وليس زوالها بتلك السرعة ، فقد تبقى اللوامع
وقتين وثلاثة ولكن كما قالوا :

والعين باكية : لم تشبع النظرا

وكما قالوا : لم ترد ماء وجهين العين إلا شرقت قيل ريبها بريقب

فاذا لمع قطعك عنك ، وجمعك به ، لكن لم يسفر نور نهاره ، حتى كر
عليه عساكر الليل ، فهؤلاء بين روح ونوح ، لأنهم بين كشف وستر
كما قالوا .

فالليل يشملنا بفاضل برده والصبح يلحفنا رداء مذهبها

الطوالع أبقي وقتا ، وأقوى سلطانا ، وأدوم مكثا ، وأذهب للظلمة ،
وأنفى للتهمة لكنها موقوفة على خطر الافول ، ليست برفيعة الأوج ، ولا بدائمة
المكث . ثم أوقات حصولها وشيكة الارتحال ، وأحوال أفولها طويلة

الاذيال ، وهذه المعاني التي هي اللوائح واللوامع والطوائع تختلف في القضايا
فمنها ما إذا فات ، لم يبق عنها أثر — كالشوارق — إذا أفلت ، فكان الليل
كان دائما ، ومنها ما يبقى عنه أثر ، فان زال رقبته ، بقي ألمه ، وإن غربت
أنواره ، بقيت آثاره ، فصاحبه بعد سكون غلباته . يعيش في ضياء بركانه .
فالي أن يلوح ثانيا يرجى وقته على انتظار عوده ، ويعيش بما وجد في
حين كونه .

(ومن ذلك البواده والهجوم) البواده ما يفجأ قلبك من الغيب على سبيل
الوهلة ، إما موجب فرح ، وإما موجب ترح ، والهجوم ما يرد على القلب
بقوة الوقت من غير تصنع منك ، ويختلف في الانواع على حسب قوة الوارد
وضعفه ، فمنهم من تغيره البواده ، وتصرفه الهواجم ، ومنهم من يكون فوق
ما يفجؤه حالا وقوة ، أولئك سادات الوقت كما قيل :

لا تهتدي نوب الزمان إليهم ولهم على الخطيب الجليل لجام

(ومن ذلك التلوين والتمكين) التلوين صفة أرباب الأحوال ، والتمكين
صفة أهل الحقائق ، فما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين ، لأنه يرتقى
من حال إلى حال ، وينتقل من وصف إلى وصف ، ويخرج من مرحل
ويحصل في مربع ، فاذا وصل تمكن ، وأنشدوا . -

ما زلت أنزل في ودادك منزلا تتحير الأبواب دون نزوله

وصاحب التلوين أبدا في الزيادة . وصاحب التمكين وصل ، ثم اتصل ، وأما
أنه اتصل بالكلية عن كليته بطل . وقال بعض المشايخ انتهى : سفر الطالبين إلى الظفر
بنفوسهم ، فاذا ظفروا بنفوسهم ، فقد وصلوا (قال الاستاذ رحمه الله) يريد به
إتكاس أحكام البشرية ، وإستيلاء سلطان الحقيقة . فاذا أدام للعبد هذه الحالة فهو
صاحب تمكين ، كان الشيخ أبو علي الدقاق رحمه الله تعالى يقول كان موسى
عليه السلام صاحب تلوين ، فرجع من سماع الكلام ، واحتاج إلى ستر وجهه

لأنه أثر فيه الحال . ونبينا ﷺ كان صاحب تمكين . فرجع كما ذهب ، لأنه لم يؤثر ما شاهده تلك الليلة، وكان يستشهد على هذا بقصة يوسف عليه السلام أن النسوة اللاتي رأين يوسف عليه السلام قطعن أيديهن ، لما ورد عليهن من شهود يوسف عليه السلام على وجه الفجأة ، وإمرأة العزيز كانت أنم في بلاء يوسف منهن . ثم لم تتغير عليها شعرة ذلك اليوم ، لأنها كانت صاحبة تمكين في حديث يوسف عليه السلام . قال الاستاذ : وأعلم أن التغير بما يرد على العبد يكون لأحد أمرين : إما لقوة الوارد، أو لضعف صاحبه، والسكون من صاحبه ، لأحد أمرين . إما لقوته أو لضعف الوارد عليه . سمعت الاستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله يقول . أصول القوم في جواز دوام التمكين ، تتخرج على وجهين ، أحدهما ما لا سبيل إليه لأنه قال ﷺ ، لو بقيتم على ما كنتم عليه عندي لصاغتكم الملائكة ، ولأنه ﷺ قال : لي وقت لا يسعني فيه غير ربي عز وجل . أخبر عن وقت مخصوص . قال رحمه الله تعالى ، والوجه الثاني أنه يصح دوام الأحوال ، لأن أهل الحقائق ارتقوا عن وصف التأثير بالطوارق ، والذي في الخبر أنه قال لصاغتكم الملائكة . فلم يعلق الأمر فيه على أمر مستحيل . ومصافحة الملائكة دون ما أثبت لأن أهل البداية من قوله ﷺ أن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم ، رضا بما يصنع . وما قال لي وقت فأنما قال على حسب فهم السامع وفي جميع أحواله كان قائما بالحقيقة ، والأولى أن يقال : إن العبد ما دام في الترقى ، فصاحب تلوين يصح في نعته الزيادة في الأحوال والنقصان منها ، فإذا وصل إلى الحق بانتكاس أحكام البشرية ، مكنه الحق سبحانه بأن لا يرده إلى معولات النفس ، فهو متمكن في حاله على حسب محله واستحقاقه، ثم ما يتحفه الحق سبحانه في كل نفس فلا جد لمقدوراته ، فهو في الزيادات متلون ، بل ملون . وفي أصل حاله متمكن ، فأبدا يتمكن في حالة أعلى مما كان فيها قبله ، ثم يرتقى عنها إلى ما فوق ذلك ، إذ لا غاية لمقدورات الحق سبحانه في كل جنس ، فأما المصطلم عن شاهده المستوفى إحساسه بالكلية . فاللبشرية

لا محالة حد ، فاذا بطل عن جملته ونفسه ، وحسه وكذلك عن المكونات بأسرها ، ثم دامت به هذه الغيبة ، فهو محو فلا تمكن له إذا ولا تلوين ، ولا مقام ولا حال وما دام بهذا الوصف فلا تشریف ولا تكليف ، اللهم إلا أن يرد بما يجري عليه من غير شيء منه فذلك متصرف في ظنون الخلق ، مصرف في التحقيق . قال الله تعالى . «وتحسبهم أيقاظا وهم رقود ، ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال» . وبالله التوفيق .

«ومن ذلك القرب والبعد» أول رتبة في القرب القرب من طاعته، والاتصاف في دوام الأوقات بعبادته . وأما البعد فهو التدنس بمخالفته والتجافي عن طاعته ، فأول البعد بعد عن التوفيق، ثم بعد عن التحقيق بل البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق . قال ﷺ - مخبرا عن الحق سبحانه ما تقرب إلى المتقربون يمثل أداء ما افترضت عليهم، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل ، حتى يحبني وأحبه فاذا أحبته كنت له سمعا وبصرا في يبصر وبي يسمع . الخبر، فقرب العبد أولا قرب بإيمانه وتصديقه ثم قرب باحسانه وتحقيقه ، وقرب الحق سبحانه ما يخصه اليوم به من العرفان وفي الآخرة ما يكرمه به من الشهود والعيان ، وفيما بين ذلك بوجوه اللطف والامتنان ولا يكون قرب العبد من الحق إلا ببعده عن الخلق . وهذه من صفات القلوب دون أحكام الظواهر والكون ، فقرب الحق سبحانه بالعلم والقدرة عام للكافة وباللطف والنصرة خاص بالمؤمنين ثم بخصائص الأنيس مختص بالأولياء . قال الله تعالى . ونحن أقرب إليه من حبل الوريد — وقال تعالى — ونحن أقرب إليه منكم — وقال تعالى — وهو معكم أينما كنتم وقال ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم — ومن تحقق بقرب الحق سبحانه وتعالى فأدونه دوام مراقبته إياه . لأنه عليه رقيب التقوى ، ثم رقيب الحفاظ والوفاء . ثم رقيب الحياء وأنشدوا -

كان رقبيا منك يرعى خواطري وآخر يرعى ناظري ولساني
فما رمقت عيناي بعدك منظرا يسوؤك الا قلت قدر مقاني

ولا بدوت من في دونك لفظه لغيرك إلا قلت قد سماني
ولا خطرت في السر بعدك خطرة لغيرك إلا عرجا بعناني
وإخوان صدق قد سئمت حديثهم وأمسكت عنهم ناظري ولساني
وما الزهد أسلى عنهم غير أنتي وجدتك مشهودي بكل مكان

وكان بعض المشايخ يخص واحدا من تلامذته بإقباله عليه، فقال أصحابه له في ذلك، فدفع إلي كل واحد منهم طيرا، وقال: اذبحوه بحيث لا يراه أحد، فمضى كل واحد، وذبح الطير بمكان خال، وجاء هذا الانسان والطير معه غير مذبوح، فسأله الشيخ فقال: أمرتني أن أذبحه بحيث لا يراه أحد، ولم يكن موضع إلا والحق سبحانه يراه. فقال الشيخ: لهذا أقدم هذا عليكم، إذ الغالب عليكم حديث الخلق، وهذا غير غافل عن الحق. ورؤية القرب حجاب عن القرب، فمن شاهد لنفسه محلا أو نفسا، فهو ممكور به. ولهذا قالوا: أوحشك الله تعالى من قربيه، أي من شهودك لقربه، فان الاستئناس بقربه من سمات العزة به، إذ الحق سبحانه وراء كل أنس، وأن مواضع الحقيقة توجب الدهش والمحو وفي قريب من هذا قالوا: -

محتى فيك أنتي ما أبالي بمحتى
قربكم مثل بعدكم فمتى وقت راحتي

وكان الأستاذ أبو علي الدقاق رحمه الله كثيرا ما ينشد: -

ودادكم هجر وحكم قلى وقربكم بعد وسلمكم حرب

ورأى أبو الحسين النوري بعض أصحاب أبي حمزه. فقال: أنت من أصحاب أبي حمزه الذي يشير إلى القرب، إذا لقيته، فقل له إن أبا الحسين النوري

يقرئك السلام . ويقول لك : قرب القرب فيما نحن فيه بعد البعد . فأما القرب بالذات فتعالى الله الملك الحق عنه ، فإنه متقدس عن الحدود والأقطار والنهاية والمقدار ، ما اتصل به مخلوق ، ولا انفصل عنه حادث مسبوق به جلت الصمدية عن قبول الوصل والفصل ، فقرب هو في نعته محال ، وهو تداني الذوات ، وقرب هو واجب في نعته ، وهو قرب بالعلم والرؤية . وقرب هو جائز في وصفه يخص به من يشاء من عباده ، وهو قرب الفضل باللفظ .

(ومن ذلك الشريعة والحقيقة) الشريعة : أمر بالتزام للعبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول ، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تصريح الحق ، فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله يقول قوله : إياك نعبد - حفظ الشريعة وإياك نستعين إقرار بالحقيقة . واء - لم أن الشريعة حقيقة من حيث أنها وجبت بأمره ، والحقيقة أيضا شريعة من حيث أن المعارف به سبحانه أيضا وجبت بأمره .

(ومن ذلك النفس) النفس ترويح القلوب بلطائف الغيوب ، وصاحب الانفاس أرق وأصفي من صاحب الأحوال ، فكان صاحب الوقت مبتدئا ، وصاحب الانفاس منتهيا ، وصاحب الأحوال بينهما ، فالأحوال وسائط ، والانفاس نهاية الترقى ، فالأوقات لأصحاب القلوب ، والأحوال لأرباب الأرواح ، والانفاس لأهل السرائر ، وقالوا : أفضل العبادات عد الانفاس مع الله سبحانه وتعالى . وقالوا : خلق الله القلوب وجعلها معادن المعرفة ، وخلق الأسرار وراءها . وجعلها محلا للتوحيد . فكل نفس حصل من غير دلالة

المعرفة ، وإشارة التوحيد على بساط الأضطرار فهو ميت . وصاحبه مسئول عنه . سمعت الأستاذ أبا على الدقاق رحمه الله يقول : العارف لا يسلم له النفس ، لأنه لا مسامحة تجري معه ، والمحـب لا بد له من نفس . إذ لولا أن يكون له نفس لتلاشى ، لعدم طاقته .

(ومن ذلك الخواطر) - والخواطر خطاب يرد على الضمائر . فقد يكون بالقاء ملك ، وقد يكون بالقاء الشيطان . ويكون أحاديث النفس . ويكون من قبل الحق سبحانه . فإذا كان من الملك فهو الإلهام ، وإذا كان من قبل النفس . قيل له هو اجس وإذا كان من قبل الشيطان ، فهو الوسواس . وإذا كان من قبل الله سبحانه وتعالى والقاءه في القلب ، فهو خاطر لحق . وجملة ذلك من قبيل الكلام . فإذا كان من قبل الملك ، فإنما يعلم صدقه بموافقة العلم ولهذا قالوا : كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل . وإذا كان من قبل الشيطان ، فأكثره ما يدعو إلى المعاصي ، وإذا كان من قبل النفس ، فأكثره ما يدعو إلى اتباع شهوة ، أو استشعار كبر ، أو ما هو من خصائص أوصاف النفس ، وانفق المشايخ على أن من كان أكله من الحرام . لم يفرق بين الإلهام والوسواس . سمعت الشيخ أبا على الدقاق يقول : من كان قوته معلوما لم يفرق بين الإلهام والوسواس وإن من سكنت عنه هو اجس نفسه بصدق مجاهدته ، نطق يسان قلبه ، بحكم مكابדתه ، وأجمع الشيوخ على أن النفس لا تصدق وأن القلب لا يكذب ، وقال بعض المشايخ : إن نفسك لا تصدق ، وقلبك لا يكذب ، ولو اجتهدت كل الجهد أن تخاطبك روحك . لم تخاطبك . وفرق الجنيد بين هو اجس النفس ووساوس الشيطان ، بأن النفس إذا طالبتك بشيء ألحت ، فلا تزال تعاودك ، ولو بعد حين . حتى تصل إلى مرادها ، ويحصل مقصودها اللهم إلا أن يدوم صدق المجاهدة . ثم أنها تعاودك وتعاودك ، أما الشيطان إذا دعاك إلى زلة ، فخالفته بترك ذلك ، يوسوس بزلة أخرى ، لأن جميع المخالفات له سواء وإنما يريد أن يكون داعيا أبدا إلى زلة ما ولا غرض له في تخصيص واحد دون واحد ، وقيل : كل خاطر يكون من الملك فرما يوافقه صاحبه ، وربما

ينخالفه فاما خاطر يكون من الحق سبحانه ، فلا يحصل خلاف من العبد له
وتكلم الشيوخ في الخاطر ، والثاني إذا كان الخاطران من الحق سبحانه
هل هو أقوى من الاول ؟ فقال الجنيد الخاطر : الاول أقوى ، لأنه إذا
بقى ، رجع صاحبه إلى التأمل . وهذا بشرط العلم ، فترك الاول بضعف
الثاني ، وقال ابن عطاء الثاني أقوى ، لأنه إزداد قوة بالاول . قال أبو
عبد الله بن خفيف من المتأخرين ، هما سواء لأن كليهما من الحق ، فلا مزبة
لأحدهما على الآخر . والاول لا يبقى في حال وجود الثاني ، لأن الآثار لا يجوز
عليها البقاء .

(ومن ذلك علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين) . هذه عبارات عن علوم جليلة ،
فاليقين هو العلم الذي لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف ، ولا يطلق
في وصف الحق سبحانه لعدم التوقيف ، فعلم اليقين هو اليقين . وكذلك عين
اليقين نفس اليقين ، وحق اليقين نفس اليقين . فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم
ما كان بشرط البرهان . وعين اليقين ما كان بحكم البيان . وحق اليقين ما كان
بنعت العيان فعلم اليقين لأرباب العقول ، وعين اليقين لأصحاب العلوم . وحق
اليقين لأصحاب المعارف . وللکلام في الافصاح عن هذا بحال تحقيقه ، يعود
إلى ما ذكرناه . فاقصرنا على هذا القدر على جهة التنبيه .

(ومن ذلك الوارد) ويجرى في كلامهم ذكر الواردات كثيرا ، والوارد
ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودة مما لا يكون بتعمد العبد . وكذلك
ما لا يكون من قبل الخواطر فهو أيضا وارد . ثم قد يكون وارد من الحق
ووارد من العلم . فالواردات أعم من الخواطر . لأن الخواطر تختص بنوع
الخطاب أو ما يتضمن معناه . والواردات تكون وارد سرور ووارد
حزن ووارد قبض ووارد بسط إلى غير ذلك من المعاني

(من ذلك لفظ الشاهد) كثيرا ما يجري في كلامهم لفظ الشاهد ، فلان

يشاهد العلم ، وفلان يشهد الوجد ، وفلان يشاهد الحال ، ويريدون بلفظ الشاهد ، ما يكون حاضر قلب الإنسان ، وهو ما كان الغالب عليه ذكره ، حتى كأنه يراه ويصره ، وإن كان غائبا عنه ، فكل ما يستولى على قلب صاحبه ذكره ، فهو يشاهده ، فإن كان الغالب عليه العلم فهو يشاهد العلم ، وإن كان الغالب عليه الوجد ، فهو يشاهد الوجود ، ومعنى الشاهد الحاضر ، فكل ما هو حاضر قلبك ، فهو شاهدك . وسئل الشبلي عن المشاهدة فقال : من أين لنا مشاهدة الحق ، الحق لنا شاهد . أشار بشاهد الحق إلى المستولى على قلبه ، والغالب عليه من ذكر الحق ، والحاضر في قلبه دائما من ذكر الحق ، ومن حصل له مع مخلوق تعلق بالقلب ، يقال : إنه شاهده ، يعنى أنه حاضر قلبه ، فإن المحبة توجب دوام ذكره المحبوب ، واستيلائه عليه ، وبعضهم تكلف في مراعاة هذا الاشتقاق ، فقال : إنما سمي الشاهد من الشهادة . فكأنه إذا طالع شخصا يوصف بالجمال ، فإن كان بشريته ساقطة عنه ، ولم يشغله شهود ذلك الشخص عما هو به من الحال ، ولا أثرت فيه صحبته بوجد ، فهو شاهد له على فناء نفسه ، ومن أثر فيه ذلك ، فهو شاهد عليه في بقاء نفسه . وقيامه بأحكام بشريته ، إما شاهد له أو شاهد عليه ، وعلى هذا حمل قوله صلى الله عليه وسلم . رأيت ربي ليلة المعراج في أحسن صورة أى أحسن صورة رأيتها تلك الليلة ، لم تشغلني عن رؤيته تعالى . بل رأيت المصور في الصورة ، والمنشئ في الانشاء ، ويريد به رؤية العلم . لا إدراك البصر .

(ومن ذلك النفس) نفس الشيء في اللغة وجوده وعند القوم ليس المراد من اطلاق لفظ النفس الوجود ولا القالب الموضوع إنما أرادوا بالنفس ، ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله ثم إن المعلومات من أوصاف العبد على ضربين : أحدهما يكون كسبا له كعاصيه ومخالفاته ، والثاني أخلاقه الدينية ، فهي في أنفسها مذمومة ، فاذا عالجها العبد ونازلها ، تبتغي عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق على مستمر العادة والقسم الأول من أحكام النفس ما نهى عنه نهى تحريم ، أو نهى تنزيه ، وأما القسم الثاني من قسمي

النفس فسفساف الأخلاق والدنىء منها ، هذا حده على الجملة ، ثم تفصيلها فالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال وغير ذلك من الأخلاق المذمومة وأشد أحكام النفس وأصعبها توهمها أن شيئاً منها حسن أو أن لها استحقاق قدر. ولهذا عد ذلك من الشرك الخفى ومعالجة الأخلاق فى ترك النفس وكسرها ، أتم من مقاساة الجوع والعطش والسهر وغير ذلك من المجاهدات التى تتضمن سقوط القوة ، وإن كان ذلك أيضاً من جملة ترك النفس ، ويحتمل أن تكون النفس لطيفة مودعة فى هذا القالب هى محل الأخلاق المعلومه ، كما أن الروح لطيفة فى هذا القالب هى محل الأخلاق المحموده . وتكون الجملة مسخراً بعضها لبعض ، والجيع انسان واحداً. وتكون الروح والنفس من الأجسام اللطيفة فى الصورة ، ككون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة ، وكما يصح أن يكون البصر محل الرؤية والأذن محل السمع ، والأنف محل الشم ، والفم محل الذوق والسميع والبصير والشام والذائق إنما هى الجملة التى هى الإنسان فكذلك محل الأوصاف الحميدة القلب والروح ومحل الأوصاف المذمومة النفس . والنفس جزء من هذه الجملة والقلب جزء من هذه الجملة ، والحكم والاسم راجع إلى الجملة .

(ومن ذلك الروح) الأرواح مختلف فيها عند أهل التحقيق أهل السنة ، فمنهم من يقول : أنها الحياة ، ومنهم من يقول : أنها أعيان مودعة فى هذه القوالب . (لطيفة) أجرى الله العادة بخلق الحياة فى القالب . ما دامت الأرواح فى الأبدان ، فالإنسان حى بالحياة ، ولكن الأرواح مودعة فى القوالب ، ولها ترق فى حال النوم ومفارقة للبدن ، ثم رجوع إليه ، وإن الإنسان هو الروح والجسد ، لأن الله سبحانه وتعالى سخر هذه الجملة ، بعضها فوق بعض والخسر يكون للجملة والمثاب ، والمعاقب الجملة . والأرواح مخلوقة ، ومن قال بقدمها ، فهو مخطئ . خطأ عظيماً ، والأخبار تدل على أنها أعيان لطيفة .

(ومن ذلك السر) يحتمل أنها لطيفة مودعة فى القالب كالأرواح ، وأصولهم

تقتضى أنها محل المشاهدة ، كما أن الأرواح محل للمحبة ، والقلوب محل للمعارف وقالوا : السر مالك عليه إشراف ، وسر السر مالا اطلاع عليه لغير الحق . وعند القوم على موجب مواضعاتهم ومقتضى أصولهم السر ألطف من الروح والروح أشرف من القلب ، ويقولون الأسرار معتقة عن رق الأغيار من الآثار والاطلاق . ويطلق لفظ السر على ما يكون مصونا مكتوبا ما بين العبد والحق سبحانه في الأحوال . وعليه يحمل قول من قال : أسرارنا بكر لم يفتضها وهم واهم ويقولون : صدور الأحرار قبور الأسرار . وقالوا : لو عرف زرى سرى لطرحته ، فهذا طرف من تفسير اطلاقاتهم ، وبيان عباراتهم ، فيما انفردوا به من ألفاظ ، ذكرناها على شرط الإيجاز .

ونذكر الآن أبوابا في شرح المقامات التي هي مدارج أرباب السلوك ثم بعدها أبوابا في تفصيل الأحوال على الحـد الذي يسـهله الله بفضله إن شاء الله تعالى .

باب التوكل

قال الله عز وجل : «ومن يتوكل على الله فهو حسبه» . وقال : «وعلى الله فليتوكل المؤمنون» وقال «وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين» أخبرنا الامام أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك قال أخبرنا عبد الله بن جعفر بن أحمد الأصبهاني قال حدثنا يونس بن حبيب بن عبد القاهر قال حدثنا أبو داود الطيالسي قال حدثنا حماد بن سلمة عن عاصم عن زر بن حبیش عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أريت الأمم بالموسم فرأيت أمتي قد ملؤا السهل والجبل ، فاعجبني كثرتهم وهيئتهم ، فقليل لي أرضيت؟ فقلت نعم قال ومع هؤلاء سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب لا يكتبون ولا يتطيرون ولا يسترقون ، وعلى ربهم يتوكلون . فقال عكاشة بن محصن الأسدي فقال : يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم . فقال

رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم اجعله منهم فقام آخر فقال . ادع الله أن يجعلني منهم فقال صلى الله عليه وسلم سبقك بها عكاشة . سمعت عبد الله ابن يوسف الأصبهاني يقول سمعت أبا نصر السراج يقول حدثني أبو بكر الوجيبي قال قال أبو علي الروذباري قلت لعمر بن سنان احك لي عن سهل بن عبد الله حكاية فقال : انه قال علامة المتوكل ثلاث لا يسأل ولا يرد ولا يحبس . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت الشيخ أبا عبد الله الشيرازي يقول سمعت أبا موسى الدبيل يقول قيل لأبي يزيد ما التوكل ؟ فقال لي . ما تقول أنت . قال قلت . ان اصحابنا يقولون لو أن السباع والأفاعي عن يمينك ويسارك ، ما تحرك لذلك شرك . فقال أبو يزيد . نعم هذا قريب ، ولكن لو أن أهل الجنة في الجنة يتنعمون وأهل النار في النار يعذبون ، ثم وقع لك تمييز عليهما خرجت من جملة التوكل . وقال سهل بن عبد الله أول مقام في التوكل أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كاليت بين يدي الفاسل بقلبه كيف شاء لا يكون له حركة ولا تدبير . وقال حمدون : التوكل هو الاعتصام بالله تعالى . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا بكر محمد بن أحمد البلخي يقول سمعت محمد بن حامد يقول سمعت أحمد بن خضرويه يقول قال رجل لحاتم الأصم من أين تأكل فقال . والله خزائن السموات والأرض ولكن المنافقين لا يفقهون . واعلم أن التوكل محله القلب، والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى وأن تعسر شيء فبتقديره وأن اتفق شيء فبتيسيره . وأخبرنا علي بن عبيدان قال حدثنا أحمد بن عبيد البصري قال حدثنا غيلان بن عبد الصمد قال حدثنا اسماعيل بن مسعود الجحدي قال حدثنا خالد بن يحيى قال حدثني عمي المغيرة ابن أبي قررة عن انس بن مالك قال جاء رجل على ناقة اه فقال . يا رسول الله أدعها وأتوكل فقال : اعقلها وتوكل . وقال ابراهيم الخواص : من صبح توكله في نفسه . صبح توكله في غيره . وقال بشر الحافي يقول أحدم : توكلت على الله تعالى يكذب على الله تعالى لو توكل على الله لرضى بما يفعل الله تعالى به . وسئل يحيى بن

معاذ: متى يكون الرجل متوكلا فقال إذا رضى بالله تعالى وكيلا . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السامى يقول سمعت محمد بن علي بن الحسين يقول سمعت عبد الله بن محمد الصامت يقول سمعت ابراهيم الخواص يقول بينما أنا أسير في البادية . وإذا بهاتف . فالتفت إليه . فإذا أعرابي يسير فقال لى : يا ابراهيم التوكل عندنا ، أقم عندنا حتى يصبح توكلك . ألم تعلم أن رجاءك لدخول بلد فيه أطمعة يحمك . اقطع رجاءك عن البلدان ، وتوكل . وسمعت يقول سمعت محمد بن احمد الفارسي يقول سمعت ابن عطاء وسئل عن حقيقة التوكل فقال أن لا يظهر فيك انزعاج إلى الأسباب مع شدة فافتك إليها . ولا نزول عن حقيقة السكون إلى الحق مع وقوفك عليها .

سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر السراج يقول شرط التوكل ما قاله أبو تراب النخشي وهو طرح البدن في العبودية ، وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية ، فأن أعطى شكر ، وإن منع صبر . وكما قال ذو النون : التوكل ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة وإنما يقوى العبد على التوكل إذا علم أن الله سبحانه يعلم ويرى ما هو فيه . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا الفرج الورثاني يقول سمعت أحمد بن محمد القرمسينى يقول سمعت الكتاني يقول: سمعت أبا جعفر بن الفرج يقول: رأيت رجلا يعرف بجمل عائشة من الشطار يضرب بالسياط فقلت له أى وقت يكون ألم الضرب عايكم أسهل فقال إذا كان من ضربنا لأجله يرانا . وسمعت يقول: سمعت عبد الله بن محمد يقول: قال الحسين بن منصور لابراهيم الخواص ماذا صنعت فى هذه الأسفار ، وقطع هذه المغاور قال بقيت فى التوكل أصبح نفسى عليه فقال الحسين: أفنيت عمرك فى عمران باطنك ، فأين الفناء فى التوحيد . سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر السراج يقول: التوكل ما قاله أبوبكر الدقاق وهو رد العيش إلى يوم واحد واسقاطهم غد قال وهو كما قال سهل بن عبد الله: التوكل الاسترسال مع الله تعالى

على ما يريد . سمعت الشيخ أبا عبد الله السلمي يقول سمعت محمد بن جعفر سمعت أبا بكر البجلي يقول سمعت أبا يعقوب النهرجوري يقول التوكل على الله بكمال الحقيقة ما وقع لإبراهيم عليه السلام في الوقت الذي قال لجبريل عليه السلام أما إليك فلا، لأنه غابت نفسه بالله تعالى، فلم ير مع الله عز وجل . وسمعت يقول سمعت سعيد بن أحمد بن محمد يقول سمعت محمد بن أحمد بن سهل يقول سمعت سعيد بن عثمان الخياط يقول سمعت ذا النون المصري وسأله رجل فقال: ما التوكل؟ فقال خلع الأرباب وقطع الأسباب . فقال السائل: زدني فقال القاء النفس في العبودية وإخراجها من الربوبية . وسمعت يقول سمعت عبد الله بن محمد المعلم يقول سمعت عبد الله بن المبارك يقول سمعت حمدون القصار وسئل عن التوكل فقال : إن كان لك عشرة آلاف درهم وعليك دانيال دين لم تأمن أن تموت ويبقى ذلك في عنقك ، ولو كان عليك عشرة آلاف درهم دين من غير أن تترك لها وفاء لا تيأس من الله تعالى أن يقضيه عنك . وسئل أبو عبد الله القرشي عن التوكل فقال: التعلق بالله تعالى في كل حال فقال السائل زدني فقال: ترك كل سبب يوصل إلى سبب حتى يكون الحق هو المتولى لذلك . وقال سهل بن عبد الله: التوكل حال النبي ﷺ والكسب سنته فمن بقي على حاله ، فلا يترك سنته . وقال أبو سعيد الخزاز : التوكل اضطراب بلا سكون ، وسكون بلا اضطراب وقيل التوكل أن يستوى عندك إلا كثار والتقليل . وقال ابن مسروق: التوكل استسلام لجريان القضاء والاحكام . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت عبد الله الرازي يقول سمعت أبا عثمان الخيري يقول التوكل الاكتفاء بالله تعالى مع الاعتماد عليه وسمعت محمد بن محمد بن غالب يحكي عن الحسين بن منصور قال المتوكل المحق لا يأكل وفي البلد من هو أحق به منه . وسمعت يقول سمعت عبد الله بن علي يقول سمعت منصور بن أحمد الحرابي يقول حكى لنا ابن أبي شيخ قال سمعت عمر بن سنان يقول اجتاز بنا إبراهيم الخواص فقلنا له حدثنا بأعجب ما رأيت من أسفارك فقال: لقيني الخضر عليه السلام ، فسألني الصلوة، فخشيت أن يفسد علي توكلني بسكوني إليه فقارقه .

وسئل سهل عن التوكل فقال: قلب عاش مع الله تعالى بلا علاقة. سمعت الاستاذ أبا علي الدقاق يقول: التوكل ثلاث درجات التوكل ثم التسليم ثم التفويض ، فالتوكل يسكن إلى وعده ، وصاحب التسليم يكتفى بعلمه ، وصاحب التفويض يرضى بحكمه . وسمعت يقول: التوكل بداية والتسليم واسطة والتفويض نهاية .

وسئل الدقاق عن التوكل فقال الاكل بلا طمع وقال يحيى بن معاذ: لبس الصوف حانوت والكلام في الزهد حرفة وصحبة القوافل تعرض وهذه كلها علاقات . وجاء رجل إلى الشبلي يشكو كثرة العيال فقال: ارجع إلى بيتك ، فمن ليس رزقه على الله فاطرده عنك . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت عبد الله بن علي يقول سمعت أحمد بن عطاء يقول قرأت على محمد بن الحسين قال سهل بن عبد الله: من طعن في الحركة فقد طعن في السنة، ومن طعن في التوكل فقد طعن في الإيمان . وسمعت يقول سمعت أحمد بن علي بن جعفر يقول سمعت جعفر الخلدی يقول قال إبراهيم الخواص: كنت في طريق مكة فرأيت شخصا وحشيا فقلت جنى أم أنسى فقال جنى فقلت إلى أين فقال إلى مكة فقلت بلا زاد فقال نعم! فينا أيضا من يسافر على التوكل فقلت ايش التوكل. فقال: الاخذ من الله تعالى .

سمعت يقول سمعت أبا العباس البغدادی يقول سمعت الفراغانی يقول كان إبراهيم الخواص مجردا في التوكل ، يدقق فيه ، وكان لا تنفارقة إبرة وخيوط وركوة ومقراض فقليل له يا أبا اسحق لم تحل هذا وأنت تمتنع من كل شيء فقال مثل هذا لا ينقض التوكل لان الله تعالى علينا قرائض والفقير لا يكون عليه إلا ثوب واحد ، فربما يتخرق ثوبه ، فان لم يكن معه إبرة وخيوط تبدو عورته ، فتفسد عليه صلاته ، وإذا لم يكن معه ركوة ، تفسد عليه طهارته فاذا رأيت الفقير بلا ركوة ولا إبرة ولا خيوط فاتهمه في صلاته .

وسمعت الاستاذ أبا علي الدقاق يقول: التوكل صفة المؤمنين، والتسليم صفة الأولياء، والتفويض صفة الموحدين، فالتوكل صفة العوام، والتسليم صفة الخواص، والتفويض صفة خواص الخواص. وسمعت يقول: التوكل صفة الأنبياء، والتسليم صفة إبراهيم عليه السلام، والتفويض صفة نبينا محمد ﷺ، سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا العباس البغدادي يقول سمعت محمد بن عبد الله الفراغاني يقول سمعت أبا جعفر الحداد يقول: مكثت بضع عشرة سنة، اعتقد التوكل، وأنا أعمل في السوق، آخذ كل يوم أجرتي ولا أنتفع منها بشربة ماء، ولا بدخلة حمام، وكنت أجيء بها إلى الفقراء في الشويزية وأكون على حالي. سمعته يقول سمعت أبا بكر محمد بن عبد الله بن شاذان يقول سمعت الخواص يقول سمعت الحسن أخا سنان يقول حججت أربع عشرة حجة حافيا على التوكل، فكان يدخل في رجلى الشوك فاذا ذكر اني اعتقدت على نفسي التوكل فأحكماها في الأرض، وأمشي، وسمعت يقول سمعت محمد بن عبد الله الواعظ يقول خير النساء يقول سمعت أبا حمزة يقول أني لاستحيى من الله تعالى أن أدخل البادية وأنا شعبان. وقد اعتقدت التوكل لئلا يكون سعيي على الشيع زائد أتزوده وسئل حمدون عن التوكل فقال تلك درجة لم أبلغها بعد، وكيف يتكلم في التوكل من لم يصح له حال الايمان. وقيل المتوكل كالطفل لا يعرف شيئا يأوى إليه إلا ندى أمه، وكذلك المتوكل لا يهتدى إلا إلى ربه تعالى — وعن بعضهم — قال كنت في البادية فتقدمت القافلة فرأيت قدامى واحدا، فسارعت حتى أدركته، فاذا هي امرأة بيدها عكاز تمشي على التؤدة، فظننت أنها أعيت فأدخلت يدي في جيبى، فأخرجت عشرين درهما فقلت خذها وأمكثي حتى تلحقك القافلة، فتكثري بها، ثم اتينى الليلة حتى أصلح امرأ. فقالت بيدها هكذا في الهواء، فاذا في كفها دنانير، فقالت انت أخذت الدراهم من الجيب وأنا اخذت الدنانير من الغيب، وراى ابو سليمان الداراني رجلا بمكة شرفها الله تعالى، لا يتناول شيئا إلا

شربة من ماء زمزم ، فمضى عليه ايام فقال له ابو سليمان يوما رأيت لوغارت زمزم ايش كنت تشرب فقام وقبل راسه . وقال جزاك الله خيرا حيث ارشدتنى فاني كنت اعبد زمزم منذ ايام ومضى ، وقال ابراهيم الخواص رايت في طريق الشام شابا حدثاً حسن المراعاة فقال لي هل لك في الصحبة فقلت اني اجوع فقال ان جمعت معك فبقينا اربعة ايام ففتح علينا بشيء . فقلت هلم فقال : اعتقدت اني لا آخذ بواسطة فقلت يا غلام دقت فقال : يا ابراهيم لا تبهرج فان الفاقد بصير ، مالك والتوكل ثم قال : اقل التوكل ان ترد عليك موارد الفاقات فلا تسمو . نفسك إلا إلى من اليه الكفايات : وقيل التوكل تقي الشكوك والتفويض إلى ملك الملوك .

وقيل دخل جماعة على الجنيد فقالوا : أين تطلب الرزق فقال إن علمهم أى موضع هو فاطلبوه . قالوا : فنسأل الله تعالى ذلك فقال إن علمتم أنه ينساكم فذكروه . فقالوا ندخل البيت فتوكل فقال التجربة شك قالوا فما الحيلة فقال ترك الحيلة .

وقال أبو سليمان الداراني لأحمد بن أبي الحواري يا أحمد إن طرق الآخرة كثيرة ، وشيخك عارف بكثير منها إلا هذا التوكل المبارك . فاني ما شمت منه رائحة . وقيل : التوكل الثقة بما في يد الله تعالى ، واليأس عما في أيدي الناس . وقيل التوكل فراغ السر عن التفكير في التقاضي في طلب الرزق . وسئل الحرث المحاسبى عن انترك كل دل يلحقه طمع ، فقال يلحقه من طريق الطباع خطرات ، ولا يضره شيء ، ويقويه على اسقاط الطمع اليأس عما في أيدي الناس . وقيل جاع التورى في البادية فهتف به هاتف ، أما أحب اليك سبب أو كفاية ؟ فقال الكفاية فليس فوقها نهاية فبقي سبعة عشرة يوما لم يأكل . وقال أبو علي الروذبارى إذا قال الفقير بعد خمسة أيام أنا جائع ، فالزموه بالسوق ، ومروه بالعمل والكسب . وقيل نظر أبو تراب النخشبى إلى صوفي مد يده إلى قشر بطيخ ليأكله بعد ثلاثة أيام

فقال له لا يصلح لك التصوف الزم السوق . وقال أبو يعقوب إلا قطع
البصرى جعت مرة بالحرم عشرة أيام فوجدت ضعفا فحدثني نفسي فخرجت
إلى الوادى لعلى أجد شيئا يسكن ضعفى ، فرأيت سلجمة مطروحة فأخذتها
فوجدت فى قلبى منها وحشة ، وكأن قائلا يقول لى جعت عشرة أيام ،
فاخره يكون حظك سلجمة متغيرة ، فرميت بها ودخلت المسجد فقعدت
فاذا أنا برجل أعجمى جلس بين يدى ووضع قمطرة وقال : هذه لك
فقلت كيف خصصتنى بها فقال أعلم أنا كنا فى البحر منذ عشرة أيام
وأشرفت السفينة على الفرق فنذر كل واحد منا إن خلصنا الله تعالى أن
يتصدق بشيء ، ونذرت أنا أن خلصنى الله تعالى أن أنصدق بهذه على أول
من يقع بصرى عليه من المجاورين ، وأنت أول من لقيته ، فقلت افتحها
فتفتحها ، فاذا فيها كعك سميد مصرى ولوز مقشور وسكر كعاب . فقبضت
قبضة من ذا وقبضة من ذا وقبضة من ذا ، وقلت رد الباقي إلى صبيانك هو
هدية منى لكم . وقد قبلتها ثم قلت فى نفسى رزقك يسير إليك من عشرة أيام
وأنت تطلبه من الوادى ، سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت
أبا بكر الرازى يقول كنت عند ممشاد الدينورى فجرى حديث الدين فقال :
على دين فاشتغل قلبى ، فرأيت فى النوم كان قائلا يقول يا بنخيل أخذت
علينا هذا المقدار ، خذ ، عليك الأخذ ، وعلينا العطاء فما حاسبت بعد ذلك
بقالا ولا قصابا ولا غيرهم . ويحكى عن بنان الجمال قال : كنت فى طريق
مكة حرسها الله تعالى أجيء من مصر ومعى زاد فجاءتنى امرأة ، وقالت
لى يا بنان أنت حمال تحمل على ظهرك الزاد وتوهم أنه لا يرزقك . قال
فرميت بزادى ثم أتى على ثلاث لم آكل ، فوجدت خلخلا فى الطريق ،
فقلت فى نفسى أحمله حتى يجيئ . صاحبه فربما يعطينى شيئا فأرده عليه ، فاذا
أنا بتلك المرأة فقالت لى أنت تاجر حتى يجيئ . صاحبه فأخذ منه شيئا ثم
رمت لى شيئا من الدراهم . وقالت : انفقها فاكتفيت بها إلى قريب من مكة .
ويحكى أن بنانا احتاج إلى جارية تخدمه فانبسط إلى إخوانه فجمعوا له
ثمنها ، وقالوا هو ذا يجيئ . نفر فنشترى ما يوافق فلما ورد نفر اجتمع

رأىهم على واحدة وقالوا إنها تصلح له ، فقالوا لصاحبها ، بكم هذه فقال إنها ليست للبيع فألحوا عليه فقال إنها لبنان الجمال أهدتها إليه امرأة من سمرقند فحملت إلى بنان وذكرت له القصة .

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت محمد بن الحسين الخزومي يقول حدثنا أحمد بن محمد بن صالح قال حدثنا محمد بن عبدون . قال حدثنا الحسن الخياط قال كنت عند بشر الحافي فجاء نفر فسلموا عليه فقال . من أين أنتم . قالوا نحن من الشام جئنا نسلم عليك ونريد الحج . فقال . شكرا لله تعالى لكم . فقالوا . تخرج معنا فقال . بثلاث شرائط لا نحمل معنا شيء ، ولا نسأل أحدا شيئا ، وإن أعطانا أحد شيئا لا نقبل . قالوا أما أن لا نحمل فنعم وأما أن لا نسأل فنعم وأما أن لا نقبل إن أعطينا فهذا لا نستطيعه ، فقال خرجتم متوكلين على زاد الحبيب ثم قال . يا حسن الفقراء ثلاثة فقير لا يسأل وإن أعطى لا يأخذ ، فهذا من جملة الروحانيين ، وفقير لا يسأل وإن أعطى قبل ، فذاك توضع له موائد في حظائر القدس ، وفقير يسأل وإن أعطى قبل قدر الكفاية فكفارته صدقة .

وقيل لحبيب العظمى لم تركت التجارة فقال وجدت الكفيل ثقة . وقيل كان في الزمن الأول رجل في سفر ومعه قرص فقال إن أكلته مت فوكل الله تعالى به ملكا وقال إن أكله فارزقه ، وإن لم يأكله فلا تعطه غيره . فلم يزل القرص معه حتى مات . ولم يأكله وبقي عنده القرص . وقيل : من وقع في ميدان التفويض ، يرف إليه المراد كما ترف العروس إلى أهلها ، والفرق بين التضييع والتفويض ، أن التضييع في حق الله تعالى ، وذلك مذموم والتفويض في حقك وهو محمود . وقال عبد الله بن المبارك : من أخذ فلساً من حرام فليس بمتوكل سمعت محمد بن عبد الله الصوفي يقول سمعت نصر بن أبي نصر العطار يقول سمعت علي بن محمد المصري يقول سمعت أبا سعيد الخراز يقول : دخلت البادية مرة بغير زاد ، فأصابتنى فاقة ، فرأيت المرحلة

من بهيد ، فسررت بأني وصلت ثم فكرت في تقسى أنى سكنت واتكلت على غير ، فإليت أن لا أدخل المرحلة ، إلا أن أحمل إليها ، فحفرت لنفسي في الرمل حفرة وواريت جسدى فيها إلى صدرى ، فسمعوا صوتا في نصف الليل عاليا . يا أهل المرحلة إن لله تعالى وليا حبس نفسه فألحقوه ، فجاءني جماعة فأخرجوني وحملوني إلى القرية . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت محمد بن الحسين المخزومي يقول سمعت المالكى يقول قال أبو حمزة الخراسانى . حججت سنة من السنين فبينما أنا أمشى في الطريق ، إذ وقعت في بئر فنازعتنى نفسى أن أستغيث فقلت لا والله لا أستغيث فما استتممت هذا الخاطر ، حتى مر برأس البئر رجلان فقال أحدهما للآخر . تعالى حتى نسد رأس هذا البئر لئلا يقع فيها أحد فأتوا بقصب وبارية وطموا رأس البئر ، فهمت أن أصبح ثم قلت أصبح إلى من هو أقرب منها . وسكنت فبينما ، أنا بعد ساعة إذا أنا بشيء جاء وكشف عن رأى البئر وأدلى رجله وكأنه يقول لى تعلق بى فى هممة له قلت أعرف ذلك منه . فتعلقت به ، فأخرجنى فإذا هو سبع فمر ، وهتف بى هتف يا أبا حمزة أليس هذا أحسن بخينالك من التلف بالتلف ، فمشيت وأنا أقول .

أهابك أن أبدى إليك الذى أخفى	وسرى يبدى ما يقول له طرفى
نهانى حياى منك أن أكنم الهوى	وأغيتنى بالفهم منك عن الكشف
تلطفت فى أمرى فأبدت شاهدى	إلى غائبي واللفظ يدرك باللفظ
ترأيت لى بالغيب حتى كأنما	بتشرفى بالغيب أنك فى الكف
أراك وبى من هيبى لك وحشة	فتؤنسنى منك وبالعطف
وتحنى محبا أنت فى الحب حنقه	وذا عجب كون الحياة مع الحنف

سمعت محمد بن الحسين يقول وسمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت

أبا سعدان القاهرتي يقول سمعت حذيفة المرعش ، وقد خدم ابراهيم ابن أدهم ، فصاحبه فقيل له : أما أعجب ما رأيت منه فقال : بقينا في طريق مكة حرسها الله تعالى أياما لم نجد طعاما ، ثم دخلنا الكوفة ، فأوينا إلى مسجد خراب ، فنظر إلى ابراهيم بن أدهم وقال : يا حذيفة أرى بك أثر الجوع فقلت هو ما رأى الشيخ فقال : على بدواة وقرطاس فجئت به فكتب باسم الله الرحمن الرحيم أنت المقصود إليه بكل حال والمشار إليه بكل معنى :

أنا حامد أنا شاكر أنا ذاكر	أنا جائع أنا نائم أنا عارى
هي سته وأنا الضمين لنصفها	فكن الضامين لنصفها يا بارى
مدحى لغيرك لهب نار خضتها	فاجر عبيدك من دخول النار
والنار عندي كالسؤال فهل ترى	أن لا تكلفنى دخول النار

ثم رفع إلى الرقعة ، وقال اخرج ، ولا تعلق قلبك بغير الله تعالى . وأدفع الرقعة إلى أول من يلقاك . قال : فخرجت فأول من لقينى رجل كان على بغلة فدفعها إليه ، فأخذها وبكى . وقال : ما فعل صاحب هذه الرقعة . فقلت فى المسجد الفلاني يدفع إلى سره بها ستائة دينار ، ثم لقيت رجلا آخر فقلت من صاحب هذه البغلة هو نصراني فجئت إلى ابراهيم بن أدهم وأخبرته بالقصة فقال لا تمسها فانه يحىء الساعة فلما كان بعد فقال وافي النصراني واكب على رأس ابراهيم بن أدهم وأسلم .

باب الرضا

قال الله عز وجل — رضى الله عنهم ورضوا عنه . الآية (أخبرنا) على بن الأهوازي قال حدثنا أحمد بن عبيد البصرى قال حدثنا الكرىمى قال حدثنا يعقوب اسماعيل السلال قال حدثنا أبو عاصم العبادانى عن الفضل بن عيسى الرقاسى عن محمد بن المنكور عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ أبينا

أهل الجنة في مجلس لهم ، إذ سطع لهم نور على باب الجنة ، فرفعوا رؤوسهم فإذا الرب تعالى قد أشرف عليهم فقال يا أهل الجنة سلوني ، فقالوا نسألك الرضا عنا قال تعالى رضاي قد أحلکم داری ؛ وأنا لكم كرامتي هذا أوانها فاسألوني قالوا نسألك الزيادة قال فيؤتون بنجائب من ياقوت أحمر أزمتها زمرد أخضر وياقوت أحمر ، فجاءوا عليها تضع حوافرها ، عند منتهى طرفها ، فيأمر الله عز وجل بأشجار عليها الثمار ، وتجيء جوار من الحوار العين ، وهن يقلن نحن الناعمات فلا نبؤس ، ونحن الخالدات فلا نموت . أزواج قوم مؤمنين كرام ، ويأمر الله عز وجل بكتبين من مسك أبيض أذفر ، فتثير عليهم ريحا يقال لها المثيرة . حتى تنتهي بهم إلى جنة عدن وهي قصبة الجنة . فتقول الملائكة ياربنا قد جاء القوم فيقول الله : مرحبا بالصادقين مرحبا بالطائعين . قال فيكشف لهم الحجاب فينظرون إلى الله عز وجل فيتمتعون بنور الرحمن حتى لا يبصر بعضهم بعضا ثم يقول . أرجعوه إلى القصور بالتحف قال فيرجعون وقد أبصر بعضهم بعضا فقال رسول الله ﷺ . فذلك قول نزلا من غفور رحيم .

وقد اختلف العراقيون والخراسيون في الرضا هل هو من الأحوال أو من المقامات فأهل خراسان قالوا الرضا من جملة المقامات ، وهو نهاية التوكل ، ومعناه أنه يؤل إلى أنه مما يتوصل إليه العبد باكتسابه ، وأما العراقيون فانهم قالوا الرضا من جملة الأحوال . وليس ذلك كسبا للعبد : بل هو نازلة تحل بالقلب كسائر الأحوال ، ويمكن الجمع بين اللسانين ، فيقال : بداية الرضا مكتسبة للعبد ، وهي من المقامات ، ونهايته من جملة الأحوال ، وليست بمكتسبة .

وتكلم الناس في الرضا فكل عبر عن حاله وشربه ، فهم في العبارة عنه مختلفون ، كما أنهم في الشرب والنصيب من ذلك متفاوتون . فأما شرط العلم الذي هو لا بد منه ، فالراضي بالله تعالى هو الذي لا يعترض على تقديره . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول ليس الرضا أن لا تحس بالبلاء ، إنما الرضا أن لا تعترض على الحكم والقضاء . وأعلم أن الواجب على العبد أن يرضى بالقضاء الذي أمر بالرضا به ، إذ ليس كل ما هو بقضائه ، يجوز للعبد أو يجب عليه الرضا كالمعاصي ، وفتون عن المسلمين . وقال المشايخ . الرضا باب الله الأعظم — يعنون أن من أكرم بالرضا فقد لقي بالترحيب الاوفي وأكرم بالتقريب الأعلى . سمعت محمد بن الحسين يقول أخبرنا أبو جعفر الرازي قال حدثنا العباس بن حمزة قال حدثنا ابن أبي الخواري قال . قال : عبد الواحد بن زيد : الرضا باب الله الأعظم ، وجنة الدنيا ، وأعلم ان العبد لا يكاد يرضى عن الحق سبحانه إلا بعد أن يرضى عنه الحق سبحانه لان الله عز وجل قال رضى الله عنهم ورضوا عنه . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول قال تلميذ لأستاذة هل يعرف العبد أن الله تعالى راض عنه . فقال . لا كيف يعلم ذلك ورضاه غيب فقال التلميذ : الولي يعلم ذلك فقال وكيف قال إذا وجدت قلبي راضيا عن الله تعالى علمت أنه راض عني . فقال الأستاذ أحسنت يا غلام وقيل قال موسى عليه السلام إلهي دلني على عمل ، إذا عملته رضيت به عني فقال انك لا تطيق ذلك فخير موسى عليه السلام ساجدا متضرعا . فأوحى الله تعالى إليه : يا ابن عمران إن رضاي في رضاك بقضائي .

(أخبرنا) الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي رحمه الله قال أخبرنا أبو جعفر

الرازي قال حدثنا العباس بن حمزة قال حدثنا الحواري قال سمعت أبا سليمان الداراني يقول: إذا سلا العبد عن الشهوات فهو راض، وسمعته يقول سمعت النصراباذي يقول من أراد أن يبلغ محل الرضا، فليزِم ما جعل الله رضاه فيه. وقال محمد بن خفيف: الرضا على قسمين: رضا به، ورضا عنه، فالرضا به مدبرا، والرضا عنه فيما يقضى. سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: طريق السالكين أطول وهو طريق الرياضة، وطريق الخواص أقرب، لكنه أشق وهو أن يكون عملك بالرضا ورضاك بالقضا. وقال رويم: الرضا أن لو جعل الله جهنم على يمينه، ما سأل أن يحولها إلى يساره، وقال أبو بكر بن طاهر الرضا: إخراج الكراهية من القلب حتى لا يكون فيه إلا فرح وسرور. وقال الواسطي: استعمل الرضا جهدا، ولا تدع الرضا يستعملك، فتكون محجوبا ببلذته ورؤيته عن حقيقة ما تطالع. وأعلم أن هذا الكلام الذي قاله الراسطي شيء عظيم وفيه تنبيه على مقطعة للقوم خفية فن السكون عندهم إلى الأحوال حجاب عن محول الأحوال. فاذا استلذ رضاه، وجد بقلبه راحة الرضا، حجب بحاله عن شهود حقه. ولقد قال الواسطي: إياكم واستجلاء الطاعات، فانها سموم قاتلة.

وقال ابن خفيف: الرضا سكون القلب إلى أحكامه وموافقة القلب بما رضى الله به واختاره، وسئلت رابعة: متى يكون العبد راضيا فقالت إذا سرته المعية كما سرته النعمة. وقيل قال الشبلي بين يدي الجنيد: لا حول ولا قوة إلا بالله يقال الجنيد: قولك ذا ضيق صدر وضيق الصدر ترك الرضا بالقضاء فسكت الشبلي، وقال أبو سليمان الرضا أن لا تسأل الله تعالى لجنة ولا تستعيز به من النار.

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا العباس البغدادي يقول سمعت محمد بن أحمد بن سهل يقول سمعت سعيد بن عثمان يقول سمعت ذا النون المصري يقول : ثلاثة من أعلام الرضا ترك الاختيار قبل القضاء ، وفقدان المرارة بعد القضاء ، وهيجان الحب في حشو البلاء . وسمعت يقول سمعت محمد بن جعفر البغدادي يقول سمعت اسماعيل بن محمد الصفار يقول سمعت محمد بن يزيد المبرد يقول للحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنها : أن أبا ذر يقول : الفقر أحب إلى من الغنى ، والسقم أحب إلى من الصحة فقال رحم الله تعالى أبا ذر أما أنا . فأقول : من اتكل على حسن اختيار الله تعالى له ، لم يتمن غير ما اختاره الله عز وجل له . وقال الفضيل بن عياض لبشر الحافي الرضا أفضل من الزهد في الدنيا ، لأن الراضى لا يتمنى فوق منزله .

وسئل أبو عثمان عن قول النبي ﷺ أسألك الرضا بعد القضاء . فقال لأن الرضا قبل القضاء عزم على الرضا ، والرضا بعد القضاء هو الرضا . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت عبد الله الرازي يقول سمعت ابن أبي حسان الانماطي يقول سمعت أحمد بن أبي الخوارى يقول أزجو أن أكون عرفت طرفا من الرضا لو أنه أدخلني النار لكنت بذلك راضيا . وقال أبو عمر الدمشقي : الرضا ارتفاع الجزع في أى حكم كان . وقال الجنيد الرضا رفع الاختيار . وقال ابن عطاء الرضا نظر القلب إلى قديم اختيار الله تعالى تعالى للعبد وهو ترك التسيخط . وقال رويم الرضا استقبال الأحكام بالفرح . وقال المحاسبي الرضا سكون القلب تحت مجارى الأحكام . وقال النوري الرضا شرور القلب بمر القضاء .

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا الحسين الفارسي يقول سمعت الحريري يقول من رضى بدون قدره رفعه الله تعالى فوق غايته . وسمعت يقول سمعت أحمد بن علي يقول سمعت الحسن بن علوية يقول قال أبو تراب النخشي ليس ينال الرضا من الدنيا في قلبه مقدار .

أخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي قال أخبرنا أبو عمرو بن حمدان قال حدثنا عبد الله بن شترويه قال حدثنا بشر بن الحكم قال حدثنا عبد العزيز بن محمد عن يزيد بن الهادي عن محمد بن إبراهيم عن عامر بن سعد عن العباس بن عبد المطلب قال. قال رسول الله ﷺ من ذاق طعم الإيمان رضا بالله ربا . وقيل كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري أما بعد فإن الخير كله في الرضا ، فإن استطعت أن ترضى ، وإلا فاصبر وقيل إن عتبة الغلام بات ليلة يقول إلى الصباح ان تعذبني فأنا لك محب ، وإن ترحمني فأنا لك محب . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول : الإنسان خزف وليس للخزف من الخطر ما يعارض فيه حكم الحق تعالى . وقال أبو عثمان الحيري : منذ أربعين سنة ما أقامني الله عز وجل في حال فكرهته ، وما نقلني إلى غيره فسيخطئه . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول غضب رجل على عبد له فاستشفع العبد إلى سيده انسانا فعفا عنه ، فأخذ العبد يبكي . فقال له الشفيع لم تبك وقد عفا عنك سيدك . فقالت السيدة : إنه يطلب الرضا مني ولا سبيل إليه ، فانما يبكي لأجله .

الفتوة

قال الله تعالى إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى . قال الاستاذ أصل الفتوة أن يكون العبد أبدا في أمر غيره . قال ﷺ : لا يزال الله تعالى في حاجة العبد مادام العبد في حاجة أخيه المسلم أخبرنا به علي بن أحمد بن عبدان قال أخبرنا أحمد بن عبيد قال حدثنا اسماعيل بن الفضل قال حدثنا يعقوب بن حميد بن كاسب قال حدثنا بن أبي حازم عن عبد الله بن عامر الأسلمي عن عبد الرحمن بن هرمز الأعرج عن أبي هريرة عن زيد بن ثابت عن ﷺ قال . لا يزال الله تعالى في حاجة العبد ، مادام العبد في حاجة أخيه المسلم . سمعت الاستاذ أبا علي الدقاق يقول هذا الخلق لا يكون كماله إلا لرسول الله ﷺ ، فإن كل أحد في القيامة يقول نفسي نفسي وهو ﷺ

يقول . أمتي أمتي . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي رحمه الله يقول يقول
سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا جعفر الفرغاني يقول سمعت الجنيد
يقول : الفتوة بالشام واللسان بالعراق والصدق بخراسان . وسمعت يقول
سمعت عبد الله بن محمد الرازي يقول سمعت محمد بن نصير بن منصور الصائغ
يقول سمعت ابن مردويه الصائغ يقول سمعت الفضل يقول . الفتوة الصفح
عن عثرات الاخوان ، وقيل الفتوة . أن لا ترى لنفسك فضلا على غيرك .
وقال أبو بكر الوراق : الفتى من لا خصم له . وقال محمد بن علي الترمذي :
الفتوة أن تكون خصما لربك على نفسك . ويقال الفتى من لا يكون
خصما لأحد .

سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول سمعت النصراباذي يقول : سمى
أصحاب الكهف فتية لأنهم آمنوا بالله تعالى بلا واسطة . وقيل الفتى من كسر
الصنم . قال الله تعالى : سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم . وقال تعالى :
فجعلهم جذازا ، وصنم كل انسان نفسه فمن خالف هـواه فهو فتى على
الحقيقة . وقال الحرث المحاسب : الفتوة أن تنصف ولا تنتصف : وقال عمرو بن
عثمان المكي : الفتوة حسن الخلق وسئل الجنيد عن الفتوة فقال لا تنافر فقيرا ،
ولا تعارض غنيا . وقال النصراباذي : المروءة شعبة من الفتوة ، وهو الأعراض عن
الكونين ، والافتة منها وقال محمد بن علي الترمذي : الفتوة أن يستوى عندك
المقيم والطارئ .

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت علي بن عمر الحافظ يقول سمعت أبا سهل
بن زياد يقول سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل يقول سئل أبي ما الفتوة
فقال ترك ما تهوى لما تخشى . وقيل لبعضهم ما الفتوة فقال : أن لا يميز بين
أن يأكل عنده ولي أو كافر . سمعت بعض العلماء يقول : استضاف مجوسي
إبراهيم الخليل عليه السلام . فقال : بشرط أن تسلم ، فمر المجوسي فأوحى
الله تعالى إليه منذ خمسين سنة نطعمه على كفره ، فلو ناولته لقمة من غير أن

تطالبه بتغيير دينه ، فمضى ابراهيم عليه السلام على أثره حتى ادركه ، واعتذر إليه . فسأله عن السبب ، فذكر ذلك له ، فاسلم المجوسى . وقال الجنيد : الفتوة كف الأذى وبذل الندى وقال سهل ابن عبد الله الفتوة : إتباع السنة وقيل : الوفاء والحفاظ ، وقيل : الفتوة فضيلة تأتيا ولا ترى نفسك فيها . وقيل : الفتوة أن لا تهرب اذا أقبل السائل ، وقيل : لا تحتجب من القاصدين ، وقيل : أن لا تدخر ولا تعتذر . وقيل : اظهار النعمة وإسرار المحنة وقيل : أن تدعو عشرة أنفس فلا تتغير إن جاء تسعة أو أحد عشر . وقيل : الفتوة ترك التميز .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول قال أحمد بن خضريه لأمراته أم علي : أريد أن اتخذ دعوة . أدعو عيارا شاطرا كان فى بلدهم رأس الفتيان . فقالت امراته . إنك لا تهتدى إلى دعوة الفتيان فقال : لا بد . فقالت : إن فعلت فاذبح الأغنام والبقر والحر وألقها من باب دار الرجل إلى باب دارك . فقال : أما الأغنام والبقر فأعلم ، فما بال الحر . فقالت : تدعو فتى إلى دارك فلا أقل من أن يكون لطلاب المحلة خير . وقيل اتخذ بعضهم دعوة ، وفيهم شيخ شيرازى ، فلما أكلوا ، وقع عليهم النوم فى حال السماع . فقال الشيخ الشيرازى لصاحب الدعوة : إيش السبب فى نومنا فقال لا أدري اجتهدت فى جميع ما أطعمتكم إلا الباذنجان ، فلم أسأل عنه . فلما أصبحوا سألوا بياع الباذنجان فقال لم يكن لى شىء فسرق الباذنجان من الموضع الفلانى . وبعته ، فحملوه إلى صاحب الأرض ليجمعه فى حل . فقال الرجل : تسألون منى ألف باذنجانة قد وهبته تلك الأرض ، ووهبته ثورين وحمارا وآلة الحرث لثلاث يهود إلى مثل ما فعل . وقيل تزوج رجل بأمرأة ، فقبل الدخول ، ظهر للمرأة الجدرى ، فقال الرجل : اشتكت عيني ، ثم عميت . فزفت إليه المرأة . ثم قال . مانت بعد عشرين سنة ففتح الرجل عينيه . فقيل له : فى ذلك فقال لم أعم ولكن تعاميت حذرا أن تحزن ، فقيل له : نسبت الفتيان . وقال ذو النون المصرى من أراد الظرف فعليه بسقاء الماء ببغداد ، فقيل . له كيف هو؟ فقال

لما حلت إلى الخليفة فيما نسب إلى من الزندقة ، رأيت سقاء عليه عمامة وهو
 مترد بمنديل مصرى ، ويده كيزان خزف رقاق . فقلت : هذا ساقى السلطان
 فقالوا : لا هذا ساقى العامة ، فأخذت الكوز وشربت . وقلت لمن معى : أعطه
 دينارا فلم يأخذ . وقل أنت أسير وليس من الفتوة أن تأخذ منك شيئا .
 وقيل ليس من الفتوة أن تبيع على صديقك . قاله بعض أصدقائنا رحمه الله ،
 وكان فقي يسمى أحمد بن سهل التاجر ، وقد اشترت منه خرقة بياض .
 فأخذ الثمن رأس ماله . فقلت ألا تأخذ ربحما . فقال : أما الثمن فأخذه ولا
 أحملك منه لأنه ليس له من الخطر ما اتخلق به معك ، ولكن لا آخذ الربح إذ
 ليس من الفتوة أن تبيع على صديقك . وقيل خرج إنسان يدعى الفتوة من
 نيسابور إلى نسا ، فاستضافه رجل . ومعه جماعة من الفتيان ، فلما فرغوا من
 الطعام ، خرجت جارية نصب الماء على أيدي الرجال . فقال واحد منهم :
 أنا منذ سنين أدخل هذه الدار ، لم أعلم أن امرأة تصب الماء على أيدينا أم
 رجلا . سمعت منصور المغربي يقول . أراد واحد أن يمتحن نوحا العيار
 النيسابورى . فباع منه جارية فى زى غلام ، وشرط أنه غلام وكانت وضيئة
 الوجه ، فاشتراها نوح على أنها غلام ، ولبتت عنده شهورا كثيرة . فقيل
 للجارية : هل علم 'نك جارية فقالت : لا إنه ما مسنى ويتوهم أنى غلام . وقيل :
 إن بعض الشطار طلب منه تسليم غلام كان يخدمه إلى السلطان ، فأبى ف ضرب
 ألف سوط ، فلم يسلم ، فاتفق أنه احتلم تلك الليلة ، وكان بردا شديدا ، فلما
 أصبح اغتسل بالماء البارد فقيل له خاطرت بروحك فقال . استحييت من الله
 تعالى أن أصبر على مقاساة برد الاغتسال لاجله وقيل وقدم جماعة من الفتيان
 لزيارة واحد يدعى الفتوة . فقال الرجل يا غلام قدم السفرة . فلم يقدم
 الرجل ثانيا وثالثا ، فنظر بعضهم إلى بعض ، وقالوا . ليس من الفتوة أن
 يستخدم الرجل من يتعاصى عليه فى تقديم السفرة كل هذا . فقال الرجل :
 لم أبطأت بالسفرة . فقال الغلام : كان عليها نمل ، فلم يكن من الأدب تقديم
 السفرة إلى الفتيان مع النمل . ولم يكن من الفتوة القاء النمل من السفرة فليثبت
 حتى دب النمل . فقالوا : دققت يا غلام ، مثلك من يخدم الفتيان .

وقيل إن رجلا نام بالمدينة من الحاج ، فتوهم أن هميانه سرق فخرج ،
فرأى جعفر الصادق ، فدملق به . وقل أخذت همياني فقال : إيش كان فيه ؟
فقال ألف دينار ، فأدخله داره ، ووزن له ألف دينار . فرجع الرجل إلى
منزله ودخل بيته فرأى هميانه في بيته . وقد كان توهم أنه سرق فخرج إلى
جعفر معتذرا ورد عليه الدنانير ، فأبى أن يقبلها . وقال شيء أخرجه من
يدي لا استرده . فقال الرجل من هذا ! ؟ فقيل جعفر الصادق . وقيل سأل
شقيق البلخي جعفر بن محمد عن الفتوة ، فقال : ما تقول أنت فقال شقيق إن
أعطينا شكرنا ، وإن منعنا صبرنا . قال جعفر الكلاب عندنا بالمدينة كذلك
تفعل فقال : يا بن بنت رسول الله ما الفتوة عندكم ؟ فقال ان أعطينا آثرنا
وإن منعنا شكرنا .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت أبا بكر الرازي يقول
سمعت الجريري يقول دعانا أبو العباس بن مسروق ليلة إلى بيته ، فاستقبلنا
صديق لنا ، فقلنا ارجع معنا ، فنحن في ضيافة الشيخ فقال انه لم يدعني :
فقلنا نحن تستثنى كما استثنى رسول الله ﷺ لعائشة رضي الله عنها ، فرددناه
فلما بلغ باب الشيخ ، أخبرناه بما قال . وقلنا فقال جعلت موضعي من قلبك
أن تجيء إلى منزلي من غير دعوة ، على كذا وكذا إن مشيت إلى الموضع
الذي تعقده فيه إلا على خدي ، وألح عليه ، ووضع خده على الأرض ، وحمل
الرجل فوضع قدمه على خده من غير أن يوجعه . وسحب الشيخ وجهه على
الأرض إلى أن بلغ موضع جلوسه :

(قال الأستاذ) وأعلم أن من الفتوة الستر على عيوب الأصدقاء لا سيما
إذا كان لهم فيه ثماتة الأعداء . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول
كان يقال للنصر ابادي كثيرا أن عليا القوال يشرب بالليل ويحضر مجلسك
بالنهار ، وكان لا يسمع فيه ما يقال . فاتفق أنه كان يمشي يوما ومعه واحد

ممن يذكر عليا بذلك ، فوجد عليا مطروحا في موضع ، وقد ظهر عليه أثر السكر ، وصار بحيث يغسل فيه . فقال الرجل : إلى كم تقول للشيخ ولا يسمع هذا على الوصف الذي تقول ، فنظر إليه النصر اباذى ، وقال : للعدول إجماله على رقبتك ، وانقله إلى منزله فلم يجد بدا من طاعته فيه . وسمعه يقول سمعت أبا علي الفارسي يقول سمعت المرتعش يقول دخلنا مع أبي حفص على مريض نعوذه ونحن جماعة فقال للمريض : أتحب أن تبرأ فقال : نعم . فقال لأصحابه تحملوا عنه فقام العليل ، وخرج معنا وأصحابنا كلنا أصحاب فراش نعاد .

﴿الولاية﴾

قال الله تعالى — ألا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون — أخبرنا حمزة بن يوسف السهمي قال حدثنا عبد الله بن عدي الحافظ قال حدثنا أبو بكر محمد بن هرون بن حميد قال حدثنا محمد بن هرون المقرئ قال حدثنا حماد الخياط عن عبد الواحد بن ميمون مولى عروة عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال يقول الله تعالى من آذى لي وليا ، فقد استحل محاربي ، وما تقرب إلى العبد بمثل أداء ما افترضت عليه ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه وما ترددت في شيء أنا فاعله كتردد في قبض روح عبد المؤمن لأنه يكره الموت وأكره مساءته ولا بد له منه .

(قال الأسناذ أبو القاسم) الولي له معنيان : أحدهما فعيل : معنى مفعول وهو من يتولى الله سبحانه أمره . قال الله تعالى — وهو يتولى الصالحين — فلا يكله إلى نفسه لحظة بل يتولى الحق سبحانه رعايته . والثاني : فعيل مبالغة من الفاعل وهو الذي يتولى عبادة الله تعالى وطاعته فعبادته تجري على التوالى من غير أن يتخللها عصيان . وكلا الوصفين واجب ، وحتى يكون الولي وليا يجب قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والإستيفاء ودوام حفظ الله

تعالى إياه في السراء والضراء ومن شرط الولي أن يكون محفوظا، كما أن من شرط النبي أن يكون معصوما . فكل من كان للشرع عليه اعتراض فهو مغرور مخدوع .

سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول قصد أبو يزيد البسطامي بعض من وصف بالولاية فلما وافى مسجده قعد ينتظر خروجه فخرج الرجل ونخم في المسجد فانصرف أبو يزيد ولم يسلم عليه وقال: هذا رجل غير مأمون على آداب الشريعة فكيف يكون أمينا على أسرار الحق . واختلفوا في أن الولي هل يجوز أن يعلم أنه ولي أو لا فمنهم من قال لا يجوز ذلك وقال إن الولي يلاحظ نفسه بعين التصغير وإن ظهر عليه شيء من الكرامات خاف أن يكون مكرا، وهو يستشعر الخوف دائما أبدا، وإنما يخاف سقوطه عما هو فيه وأن تكون عاقبته بخلاف حاله ومثولاء يجعلون من شرط الولاية وفاء المال .

وقد ورد في هذا الباب حكايات كثيرة عن الشيوخ وإليه ذهب من شيوخ هذه الطائفة جماعة لا يحصون ولو اشتغلنا بذكر ما قالوا لخرجنا عن حد الاختصار وإلى هذا كان يذهب من شيوخنا الذي لقيناهم الإمام أبو بكر ابن فورك، ومنهم من قال يجوز أن يعلم الولي أنه ولي وليس من شرط تحقيق الولاية في الحال الوفاء في المال . ثم إن كان ذلك من شرطه أيضا فيجوز أن يكون هذا الولي خص بكرامة هي تعريف الحق إياه أنه مأمون العاقبة إذ القول بجواز كرامات الأولياء واجب وهو وإن فارق خوف العاقبة فما هو عليه من الهيبة والتعظيم والإجلال في الحال أتم . وأشهد، فإن السير من التعظيم والهيبة أهدى للقلوب من كثير من الخوف، ولما قال ﷺ عشرة في الجنة من أصحابه فالعشرة لاحالة صدقوا الرسول ﷺ وعرفوا سلامة عاقبتهم ثم لم يقدح ذلك في حالهم ولأن من شرط صحة المعرفة بالنبوة الوقوف على حد المعجزة ويدخل في جملة العلم بحقيقة الكرامات ظاهرة عليه لا يمكنه

أن لا يميز بينها وبين غيرها . فإذا رأى شيئاً من ذلك علم أنه في الحال على الحق ثم يجوز أنه في الدال يبقى على هذه الحالة ويكون هذا التعريف كرامة له والقول بكرامات الأولياء صحيح، وكثير من حكايات القوم تدل على ذلك، كما نذكر طرفاً من ذلك في باب كرامات الأولياء إن شاء الله تعالى، وإلى هذا القول كان يذهب شيوخنا الذين لقيناهم الأستاذ أبو علي الدقاق رحمه الله تعالى وقيل إن إبراهيم بن أدهم قال لرجل: أتحب أن تكون لله ولياً. فقال نعم فقال: لا ترغب في شيء في الدنيا والآخرة وفرغ نفسك لله تعالى وأقبل بوجهك عليه ليقبل عليك ويواليك . وقال يحيى بن معاذ في صفة الأولياء: هم عباد تسربلوا بالأنس بعد المكابدة واعتنقوا الروح بعد المجاهدة بوصولهم إلى مقام الولاية .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت عمي البسطامي يقول سمعت أبا يزيد يقول: أولياء الله عرائس الله تعالى، ولا يرى العرائس إلا المحرمون فهم مخدرون عنده في حجاب الأنس لا يراهم أحد في الدنيا ولا في الآخرة . سمعت أبا بكر الصيدلاني وكان رجلاً صالحاً قال كنت أصلح اللوح في قبر أبي بكر الطمستاني أنقر فيه اسمه في مقبرة الحيرة كثيراً، وكان يقام ذلك اللوح ويسرق ولم يقلع من غيره من القبور فكنت أتعجب منه . فسألت أبا علي الدقاق رحمه الله يوماً عن ذلك فقال: إن ذلك الشيخ أكثر الخفاء في الدنيا، وأنت تريد أن تشهر قبره باللوح الذي تصلحه فيه، وإن الحق سبحانه يأبى الإخفاء قبره، كما أثر هو ستر نفسه . وقال أبو عثمان المغربي: الولي قد يكون مشهوراً، ولكن لا يكون مفتوناً .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت النصر أباذى يقول: ليس للأولياء سؤال، إنما هو الذبول والخمول . قال وسمعت يقول نهايات

الأولياء، بدايات الأنبياء. وقال سهل بن عبد الله الولي الذي توالى أفعاله على الموافقة . وقال يحيى بن معاذ : الولي لا يراني ولا يناق ، وما أقل صديق من كان هذا خلقه . وقال أبو علي الجوزجاني : الولي هو الفاني في حاله ، الباقي في مشاهدة الحق سبحانه ، تولى الله سياسته ، فتوالى عليه أنوار التولي لم يكن له عن نفسه إخبار ولا مع غير الله قرار . وقال أبو يزيد : حظوظ الأولياء مع تباينها من أربعة أسماء ، وقيام كل فريق منهم باسم منها وهو — الأول والآخِر والظاهر والباطن — فتى فتى عنها بعد ملاستها ، فهو الكامل التام ، فمن كان حظه من اسمه الظاهر ، لاحظ عجائب قدرته . ومن كان حظه اسمه الباطن لاحظ ما جرى في السرائر من أنواره . ومن كان حظه من اسمه الأول كان شغله بما سبق ، ومن كان حظه من اسمه الآخر ، كان مرتبطا بما يستقبله ، وكل كوشف على قدر طاقته إلا من تولاه الحق سبحانه ببره ، وقام عنه بنفسه . وهذا الذي قاله أبو يزيد يشير إلى أن الخواص من عباده ارتقوا عن هذه الأقسام ، فلا العواقب هم في ذكرها ، ولا السوابق هم في فكرها ، ولا الطوارق هم في أسرها . وكذا أصصاب الحقائق يكونون محوا عن نعوت الخلائق . قال الله تعالى وتحسبهم أبقاظا وهم رقود . وقال يحيى بن معاذ الولي ربحان الله تعالى في الأرض ، يشمه الصديقون ، فتصل رائحته إلى قلوبهم ، فيشتاقون به إلى مولاهم ، ويزدادون عبادة على تفاوت أخلاقهم . وسئل الواسطي : كيف يغذى الولي في ولايته ؟ . فقال في بدايته بعبادته ، وفي كهولته بستره بلطافته ، ثم يجذبه إلى ما سبق له من نعوته وصفاته ، ثم يذيقه طعم قيامه به في أوقاته . وقيل علامة الولي ثلاثة : شغله بالله تعالى ، وفراره إلى الله تعالى وهمه إلى الله عز وجل . قال الخراز : إذا أراد الله تعالى أن يولي عبدا من عبده ، فتح عليه باب ذكره . فإذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب ، ثم رفعه إلى مجالس الأنس به ، ثم أجلسه على كرسي التوحيد ، ثم رفع عنه الحجب ، وأدخله دار الفردانية ، وكشف له عن الجلال والعظمة . فإذا وقع بصره على الجلال

والعظمة ، بقى بلا هدى ، ، فحينئذ صار العبد زمنا فانيا ، فوقع فى حفظه
سبحانه ، وبرىء من دعاوى نفسه .

سمعت محمد بن الحسين يقول : سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت أبا
على الروزبادى يقول قال أبو تراب النخشبى : إذا ألف القلب الاعراض عن
الله وتعالى ، صحبته الواقعة فى أولياء الله تعالى . ويقال صفة الولى أن لا يكون
له خوف ، لأن الخوف ترقب مكروه يحل فى المستقبل ، أو انتظار محبوب
يفوت فى المستأنف ، والولى ابن وقته ليس له مستقبل فيخاف شيئا ، وكما
لا خوف له لا رجاء له ، لأن الرجاء انتظار محبوب يحصل أو مكروه ،
يكشف وذلك فى الثانى من الوقت ، وكذلك لا حزن له ، لأن الحزن من
حزونة الوقت ، ومن كان فى ضياء الرضا وبرد الموافقة ، فأنى يكون له
حزن قال الله تعالى : ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

باب التوحيد

قال الله عز وجل ولكم اله واحد - اخبرنا الامام أبوبكر محمد بن الحسين
بن فورك رحمه الله تعالى قال اخبرنا أحمد بن محمود بن حرز إذ قال حدثنا
مسيح بن حاتم العكلى قال حدثنا الحجبي عبد الله بن عبد الوهاب قال حدثنا
احمد بن يزيد عن سعيد بن سعيد بن حاتم العتكلى عن ابن أبى صدقة عن محمد
ابن سيرين عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ : بينا رجل فيمن كان
قبلكم لم يعمل خيرا قط ، إلا التوحيد . فقال لأهله . إذا مت فاحرقوني ثم
اسحقوني ، ثم زروا نصفي فى البر ونصفي فى البحر فى يوم ريح . ففعلوا فقال
الله عز وجل للريح أدى ما أخذت فاذا هو بين يديه . فقال له ما حملك على
ما صنعت ، فقال استحياء منك ، فقفر له .

قال الأستاذ : التوحيد هو الحكم بأن الله واحد ، والعلم بأن الشئ واحد
أيضا ، توحيده يقال وحدته إذا وصفته بالوحدانية ، كما يقال شجعت فلانا ،

إذا نسبته إلى الشجاعة ويقال في اللغة وحد يحد فهو واحد ، ووحد ووحد ، كما يقال فرد ، فهو قادر وفرد وفريد ، وأصل أحد وحد ، فقلبت الواو همزة ، والواو المفتوحة قد تقلب همزة كما تقلب المكسورة والمضمومة ، ومنه اراءة أسماء بمعنى وسما من الوسامة ، ومعنى كونه سبحانه واحد على لسان العلم ، قيل : هو الذي لا يصح في وصفه الوضع والرفع بخلاف قولك إنسان واحد ، لأنك تقول إنسان بلا يد ، ولا رجل ، فيصح رفع شيء منه ، والحق سبحانه إحدى الذات بخلاف اسم الجملة الحاملة . وقال بعض أهل التحقيق : معنى أنه واحد نفي القسم لذاته ، ونفي التشبيه عن حقه وصفاته ونفي الشريك معه في أفعاله ومصنوعاته . والتوحيد ثلاثة ، توحيد الحق للحق ، وهو علمه بأنه واحد ، والثاني توحيد الحق سبحانه للخلق وهو حكمه سبحانه بأن العبد موجدته وخلقته . توحيد العبد ، والثالث توحيد الخلق للحق سبحانه وهو علم العبد بأن الله عز وجل واحد ، وحكمه واخبراره عنه بأنه واحد .

فهذه جملة في معنى التوحيد على شرط الإيجاز والتحديد واختلفت عبارات الشيوخ عن معنى التوحيد . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت محمد بن عبد الله بن شاذان يقول سمعت يوسف بن الحسين يقول سمعت ذا النون المصري يقول : وقد سئل عن التوحيد فقال أن تعلم أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج ، وصنعه للأشياء بلا علاج ، وعلة كل شيء صنعه ، ولا علة لصنعه ، ومهما تصور في نفسك شيء فالله عز وجل بخلافه . وسمعت يقول سمعت أحمد بن محمد بن زكريا يقول سمعت أحمد بن عطاء يقول سمعت عبد الله بن صالح يقول قال الجريري : ليس لعلم التوحيد إلا لسان التوحيد . وسئل الجنيد عن التوحيد فقال : أفراد الموحد بتحقيق وحدانيته ، بكمال أحديته ، أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد بنفى الأضداد والأنداد والأشباه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير . وقال الجنيد : إذا تنهت عقول العقلاء عن التوحيد تنهت إلى الحيرة .

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا الحسن بن مقسم يقول سمعت جعفر ابن محمد يقول سمعت الجنيد يقول ذلك . وسئل الجنيد عن التوحيد : فقال معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم ، ويكون الله تعالى كما لم يزل ، وقال الحصري . أصولنا خمسة أشياء : رفع الحدث وإفرااد القدم وهجر الأخوان ومفارقة الأوطان ونسيان ما علم وجهل . سمعت منصور بن خلف المغربي يقول كنت في ضمن الجامع ببغداد يعني جامع المنصور ، والحصري يتكلم في التوحيد ، فرأيت ملكين يعرجان إلى السماء . فقل أحدهما لصاحبه الذي يقول هذا الرجل علم التوحيد والتوحيد غيره يعني كنت بين اليقظة والنوم . وقال فارس : التوحيد هو إسقاط الوسائط عند غلبة الحال والرجوع إليهما عند الأحكام ، وأن الحسنات لا تغير الأقسام من الشقاوة والسعادة . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا بكر بن شاذان يقول سمعت الشبلي يقول التوحيد صفة الموحّد حقيقة وحلية الموحّد رسماً . وسئل الجنيد عن توحيد الخاص فقال : أن يكون العبد شبيحاً بين يدي الله سبحانه ، تجري عليه تصاريّف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده ، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له وعن استجابته بحقائق وجوده ووحداً نيته في حقيقة قره بذهاب حسه وحركته لقيام الحق سبحانه له فيما أراد منه وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله ، فيكون كما كان قبل أن يكون . وسئل البوشنجي عن التوحيد : فقال غير مشبه الذات ولا منفي الصفات . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت أبا الحسن العنبري يقول ، سمعت سهل بن عبد الله يقول وقد سئل عن ذات الله عز وجل فقال : ذات الله تعالى موصوفة بالعلم ، غير مدركة بالاحاطة ، ولا مرتبة بالأبصار في دار الدنيا ، وهي موجودة ، بحقائق الإيمان من غير جد ولا احاطة ولا حلول ، وتراه العيون في العقبى ظاهراً في ملكه وقدرته ، قد حجب الخلق عن معرفة كنه ذاته ، ودلهم عليه بآياته ، فالقلوب تعرفه ، والعقول لا تدركه ، ينظر إليه المؤمنون بالأبصار من غير احاطة ولا ادراك

نهاية . وقال الجنيد : أشرف كلمة في التوحيد ما قاله أبو بكر الصديق رضي الله عنه ، سبحانه : من لم يجعل خلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته .

قال الاستاذ أبو القاسم ليس يريد الصديق رضي الله عنه أنه لا يعرف ، لأن عند المحققين العجز عجز عن الوجود دون المعلوم ، كالمقعد عاجز عن قعوده ، إذ ليس بكسب له ولا فعل ، والقعود موجود فيه ، كذلك العارف عاجز عن معرفته ، والمعرفة موجودة لأنها ضرورية وعند هذه الطائفة المعرفة به سبحانه في الانتهاء ضرورية ، فالمعرفة الكسبية في الابتداء وإن كانت معرفة على التحقيق ، فلم يعدها الصديق رضي الله عنه شيئا بالاضافة إلى المعرفة الضرورية ، كالسراج عند طلوع الشمس وانبساط شعاعها عليه .

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أحمد بن سعيد البصري بالكوفة يقول سمعت ابن الاعرابي يقول قال الجنيد : التوحيد الذي انقرد به الصوفية ، هو افراد القدم عن الحدث : والخروج عن الأوطان وقطع الحساب وترك ما علم وجهل ، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع وقال يوسف بن الحسين من وقع في بحار التوحيد ، ولا يزداد على مر الأوقات إلا عطشا . وقال الجنيد : علم التوحيد مبين لوجوده ، ووجوده مفارق لعلمه وقال الجنيد : علم التوحيد طوى بساطه منذ عشرين سنة ، والناس يتكلمون في حواشيه .

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت محمد بن أحمد الاصبهاني يقول وقف رجل على الحسين ابن منصور . فقال : من الحق الذي يشيرون إليه . فقال معل الأنام ولا يعتل . وسمعت يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت الشبلي يقول من اطلع على ذرة من التوحيد ضعف عن حمل بقعة لتقل ما حمله سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر السراج يقول مثل الشبلي : فقل أخبرنا عن توحيد مجرد بلسان حق مفرد فقال ويحك من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد ومن أشار إليه فهو ثنوي ومن أومأ إليه فهو عابد وثني ، ومن نطق فيه فهو غافل ، ومن سكت عنه فهو جاهل ، ومن وهم أنه

واصل فليس له حاصل، ومن رأى أنه قريب فهو بعيد، ومن تواجد فهو فاقد، كل ما يميزتموه بأوهامكم، وأدر كتموه بعقولكم في أتم معانيكم فهو معروف مردود لكم، محدث مصنوع مثلكم. وقال يوسف بن الحسين: توحيد الخاصة أن يكون بسره ووجده وقلبه كأنه قائم بين يدي الله تعالى تجري عليه تصاريف تدبيره وأحكام قدرته في بحار توحيده وبالفناء عن نفسه وذهاب حسه وبقيام الحق سبحانه له في مراده منه، فيكون كما هو قبل أن يكون في جريان حكمه سبحانه عليه. وقيل التوحيد للحق سبحانه والخلق طفيلي وقيل: التوحيد اسقاط الياآت لا لقول لي وبني وهني وإلى وقيل لأبي بكر الطمستاني ما التوحيد فقال توحيد وموحد هذه ثلاثة قال رويم: التوحيد آثار البشرية وتجرد الألوهية سمعت الاستاذ أبا علي الدقاق يقول في آخر عمره وكان قد اشتدت به العلة فقال من إمارات التأييد حفظ التوحيد في أوقات الحكم. ثم قال كالمفسر لقوله مشيراً إلى ما كان فيه من حاله هو أن يقرضك بمقاريض القدرة في امضاء الأحكام قطعة قطعة وأنت شاكر حامد وقال الشبلي ماشم روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد وقال أبو سعيد الخراز أول مقام لمن وجد علم التوحيد وتحقق بذلك فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله عز وجل. وقال الشبلي لرجل أتدري لما لا يصح توحيدك فقال لأنك تطالبه بك وقال ابن عطاء: علامة حقيقة التوحيد نسيان التوحيد. وهو أن يكون القائم به واحدا ويقال

من الناس من يكون توحيده مكاشفا بالأفعال، يرى الحادثات بالله تعالى، ومنهم من هو مكاشف بالحقيقة، فيضمحل إحساسه بما سواه، فهو يشاهد الجمع سرا بسراً، وظاهرة بوصف التفرقة. سمعت محمد بن عبد الله الصوفي يقول سمعت علي بن محمد القزويني يقول: سمعت القناد يقول: سئل الجنيد عن التوحيد فقال: سمعت قائلاً يقول:

وغنى لى من قلبى وغنىست كما غنى
وكننا جيئما كانوا وكانوا جيئما كنا

فقال السائل . أهلك القرآن والأخبار فقال لا . ولكن الموحد يأخذ
أعلى التوحيد من أدنى الخطاب وأيسره .

باب المحبة

قال الله عز وجل يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف
يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه .

أخبرنا أبو نعيم عبد الملك بن الحسين قال حدثنا أبو عوانة يعقوب بن
اسحق قال حدثنا السلمي قال حدثنا عبد الرازق عن معمر عن همام بن منبه
عن أبي هريرة قال . قال رسول الله ﷺ من أحب لقاء الله تعالى أحب الله
لقاءه ، ومن لم يحب لقاء الله تعالى ، لم يحب الله تعالى لقاءه .

أخبرنا أبو الحسين على بن أحمد بن عبدان قال حدثنا أحمد بن عبيد
الصفار البصرى قال حدثنا عبد الله بن أيوب قال حدثنا الحكم بن موسى
قال حدثنا الهيثم بن خارجة قال حدثنا الحسين بن يحيى عن صدقة الدمشقى
عن هشام الكتنانى عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ عن جبريل عليه السلام
عن ربه سبحانه وتعالى قال . من أهان لى وليا ، فقد بارزنى بالمحاربة ، وما
ترددت فى شىء . كترددى فى قبض نفس عبدى ، المؤمن يكره الموت
وأكره مساءته ، ولا بد له منه ، وما تقرب إليه عبدى بشىء . أحب أى من
أداء ما افترضت عليه ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل ، حتى أحبه ، ومن
أحبه ، كنت له سمعا وبصرا وبدا ومؤيدا .

أخبرنا على بن أحمد بن عبدان قال أخذنا أحمد بن عبيد قال حدثنا عبيد بن شريك
قال أخبرنا يحيى قال حدثنا مالك عن سهم بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة

إن النبي ﷺ قال إذا أحب الله عز وجل العبد قال لجبريل يا جبريل إني أحب فلانا فأحبه . فيحبه جبريل ثم ينادي جبريل في أهل السماء إن الله تعالى قد أحب فلانا ، فأحبه فيحبه أهل السماء ثم يضع له القول في الأرض ، وإذا أبغض الله عز وجل عبدا قال مالك لا أحبه إلا قال فيه البغض مثل ذلك .

قال الاستاذ المحبة حال شريفة شهد الحق سبحانه بها للعبد وأخبر عن محبته للعبد فالحق سبحانه يوصف بأنه يحب العبد والعبد يوصف بأنه يحب الحق سبحانه، المحبة على لسان العلماء هي الإرادة ، وليس مراد القوم بالمحبة الإرادة فإن الإرادة لا تتعلق بالقديم ، اللهم إلا أن يحمل على إرادة التقرب إليه والتعظيم له .

ونحن نذكر من تحقيق هذه المسألة طرفان إن شاء الله تعالى . فمحبة الحق سبحانه للعبد إرادته لأنعام مخصوص عليه ، كما أن رحمته إرادة الأنعام ، فالرحمة أخص من الإرادة ، والمحبة أخص من الرحمة ، فأرادة الله تعالى لأن يوصل إلى العبد الثواب والأنعام تسمى رحمة، وإرادته لأن ينحصره بالقربية والأحوال العلية تسمى محبة ، فأرادته سبحانه صفة واحدة فيحسب تفاوت متعلقاتها تختلف أساؤها ، فإذا تعلقت بالعقوبة تسمى غضبا ، وإذا تعلقت بعموم النعم تسمى رحمة ، وإذا تعلقت بخصوصها تسمى محبة ، وقوم قالوا محبة الحق سبحانه للعبد مدحة له وثناء عليه بالجميل ، فيعود معنى محبته له على هذا القول إلى كلامه ، وكلامه قديم ، وقال قوم محبته للعبد من صفات فعله ، وهو إحسان مخصوص ، يلقي الله العبد به ، وحالة مخصوصة يرقبه إليها ، كما قال بعضهم . إن رحمته للعبد نعمته معه .

وقوم من السلف قالوا محبته من الصفات الخيرية فأطابقوا اللفظ وتوقفوا عن التفسير، فأما ما عدا هذه الجملة مما هو في المعقول من صفات محبة الخلق كالليل إلى الشيء والاستئناس بالشيء وكحالة يجدها المحب مع محبوبه من

المخلوقين ، فالقديم سبحانه يتعالى عن ذلك ، وأما محبة العبد لله تعالى فحالة يجدها من قلبه تلطف عن العبارة ، وقد تحملها تلك الحالة على التعظيم له وإيثار رضاه وقلة الصبر عنه والاحتياج إليه وعدم القرار من دونه ووجود الاستئناس بدوام ذكره له بقلبه . وليست محبة العبد له سبحانه متضمنة ميلا ولا إختصاصا كيف وحقيقة الصمدية مقدسة عن اللحوق والدرك والإحاطة ، والمحبة بوصف الاستهلاك في المحبوب أدنى منه بأن يوصف بالاختصاص ، ولا توصف المحبة بوصف ، ولا يتحد بحد أوضح ولا أقرب إلى الفهم من المحبة والاستقصاء في المقال عند حصول الاشكال ، فاذا زال الاستعجاب والاستبهام سقطت الحاجة إلى الاستفراق ، في شرح الكلام .

وعبارات الناس عن المحبة كثيرة ، وتكلموا في أصلها في اللغة فبعضهم قال الحب اسم لصفاء المودة ، لأن العرب تقول الصفاء بياض الأسنان ونضارتها حبب الأسنان وقيل الحباب ما يعلو الماء عند الشديد ، فعلى هذا المحبة غليان القلب وثوراته عند العطش ، والاحتياج إلى لقاء المحبوب ، وقيل إنه مشتق من حباب الماء بفتح الحاء ، وهو معظمه فسمى بذلك وأن المحبة غاية معظم ما في القلب من المهات ، وقيل اشتقاقه من اللزوم والذبات يقول أحب البعير وهو أن يترك فلا يقوم ، فكان المحبة لا يبرح بقلبه عن ذكر محبوبه ، وقيل الحب مأخوذ من الحب وهو القرط قال الشاعر .

تبيت الحبة النصناض منه مكان الحب يستمع السرارا

وسمى القرط حبا إما للزومه للأذن أو لقلقه ، وكلا المعنيين صحيح في الحب ، وقيل هو مأخوذ من الحب . والحب جمع حبة ، وحبة القلب ما به قوامه . فسمى الحب حبا باسم محله . وقيل الحب والحب كالعمر والعمر ، وقيل هو مأخوذ من الحبة بكسر الحاء وهي بذور الصحراء ، فسمى الحب حبا لأنه لباب الحياة ، كما أن الحب لباب النبات وقيل الحب هي الخشبات الأربع التي توضع عليها الجرة فسميت المحبة حبا ، لأنه يتحمل

عن محبوبه كل عز وذل وقيل هو من الحب الذي فيه الماء لأنه يمسك ما فيه فلا يسع فيه غير ما امتلأ به كذلك إذا امتلأ القلب بالحب فلا مساع فيه لغير محبوبه . وأما أقاويل الشيوخ فيه فقال بعضهم : المحبة الميل الدائم بالقلب الهائم . وقيل المحبة إثارة المحبوب على جميع المصحوب ، وقيل موافقة الحبيب في المشهد والمغيب ، وقيل محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته وقيل مواطاة القلب لمرادات الرب ، وقيل خوف ترك الحرمة مع إقامة الخدمة وقال أبو يزيد البسطامي : المحبة استقلال الكثير من نفسك واستكثار القليل من حبيبك وقال سهل الحب معانقة الطاعة ومباينة المخالفة .

وسئل الجنيد عن المحبة فقال دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب ، أشار بهذا إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب المحب إلا ذكر صفات المحبوب والتغافل بالكلية عن صفات نفسه والإحساس بها . وقال أبو علي الروذباري : المحبة الموافقة قال أبو عبد الله القرشي حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء . وقال الشبلي سميت المحبة محبة لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب وقال ابن عطاء المحبة إقامة العتاب على الدوام . سمعت الاستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله تعالى يقول المحبة لذة ومواضع الحقيقة دهش وسمعته يقول العشق مجاوزة الحد في المحبة والحق سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحد فلا يوصف بالعشق ولو جمع محاب الخلق كلهم لشخص واحد لم يبلغ ذلك استحقاق قدر الحق سبحانه فلا يقال أن عبدا جاوز الحد في محبة الله تعالى ، فلا يوصف الحق سبحانه بأنه يعشق ، ولا العبد في صفته سبحانه بأنه يعشق فنفي العشق ، ولا سبيل له إلى وصف الحق سبحانه لا من الحق للعبد ولا من العبد للحق سبحانه . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت الشبلي يقول المحبة أن تغار على المحبوب أن يحبه مثلك وسمعته يقول سمعت أبا الحسين الفارسي يقول سمعت ابن عطاء يقول وقد سئل عن المحبة فقال

أغصان تغرس في القلب فتثمر على قدر العقول، وسمعت يقول سمعت النصر اباذى يقول محبة توجب حقن الدماء ، ومحبة توجب سفك الدماء . وسمعت يقول سمعت محمد بن العلوى يقول سمعت جعفر ابا يقول سمعت سمونا يقول : ذهب المحبون لله تعالى بشرف الدنيا والآخرة لأن النبى ﷺ قال المرء مع من أحب ، فهم مع الله تعالى وقال يحيى بن معاذ : حقيقة المحبة ما لا ينقص بالجفاء . وقال يزيد بالبر ، وقال ليس بصديق من ادعى محبته ولم يحفظ حدوده وقال الجنيد إذا صحت المحبة سقطت شروط الأدب . وفي معناه سمعت الأستاذ أبا على ينشد .

إذا صفت المودة بين قوم . . . ودام ودادهم سمح الثناء

وكان يقول لا ترى أبا شفيقا يبجل ابنه في الخطاب ، والناس يتكلفون في مخاطبته والأدب يقول يا فلان . وقال الكتاني : المحبة الإيثار للمحجوب

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا سعيد الأرجاني يقول سمعت بNDAR بن الحسين يقول رؤى مجنون بنى عامر فى المنام فقيل له . ما فعل الله تعالى بك فقال غفر لى وجعلنى حجة على المحبين وقال أبو يعقوب السوسى حقيقة المحبة أن ينسى العبد حظه من الله عز وجل وينسى حوائجه إليه وقال الحسين بن منصور حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخام أوصافك . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السامى يقول قيل للنصر اباذى ليس لك من المحبة شىء فقال صدقوا ولكن لى حسراتهم فهو ذا أحترق فيه، وسمعت يقول قال النصر اباذى المحبة مجانية السلو على كل حال ثم أنشد .

ومن كان فى طول الهوى ذاق سلوة

فانى من لىلى لها غير ذائق

وأكثر شىء نلت من وصالها

أمانى لم تصدق كلمحة بارق

وقال محمد بن الفضل : المحبة سقوط كل محبة من القلب، إلا محبة الحبيب .
وقال الجنيد : المحبة إفراط الميل بلا نيل . ويقال : المحبة تشويش في القلوب،
يقع من المحبوب . ويقال : المحبة فتنة تقع في القواد من المراد . وأنشد ابن
عطاء :

غرست لأهل الحب غصنا من الهوى ولم يك يدرى ما الهوى أحد قبلي
فأورق أغصانا وأينع صبوة وأعقب لي مرا من الثمر المحلى
وكل جميع العاشقين هواهم إذا نسبوه كان من ذاك الأصل

وقيل : الحب أوله ختل ، وآخره قتل . سمعت الأستاذ أبا علي رحمه
الله تعالى يقول في معنى قوله صلى الله عليه وسلم : حبك شيء يعنى ويصم فقال : يعنى
عن الغير غيره ، وعن المحبوب هيبة ثم أنشد .

إذا ما بدا لي تعاضته فأصدر في حال من لم يرد

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت أحمد بن علي يقول سمعت
إبراهيم بن فائق يقول سمعت الجنيد يقول سمعت الحارث المحاسبي يقول :
المحبة ميلك إلى الشيء بكليتك ، ثم إثارك له على نفسك وروحك . ومالك ،
ثم موافقتك له سرا وجهرا ، ثم علمك بتقصيرك في حبه . وسمعت يقول سمعت
أحمد بن علي يقول سمعت عباس بن عصام يقول سمعت الجنيد يقول سمعت
السري يقول : لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا .
وقال الشبلي : المحب إذا سكن هلك ، والعارف إن لم يسكت هلك . وقيل :
المحبة نار في القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب ، وقيل : المحبة بدل المجهود ،
والحبيب يفعل ما يشاء . وقال النوري : المحبة هتك الأستار وكشف الأسرار
وقال أبو يعقوب السوسى لا تصح المحبة إلا بالخروج على رؤية المحبة إلى
رؤية المحبوب ، بفناء علم المحبة . وقال جعفر قال الجنيد : دفع السرى إلى رقعة
وقال . هذه لك خير من سبعمائة قسمة أو حديث يعلو فاذا فيها .

ولما ادعيت الحب قالت كذبتى فالى أرى الأعضاء منك كواسيا
لما الحب حتى يلصق القلب بالحشى وتذبل حتى لا تجيب المناديا
وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى سوى مقلة تبكى بها وتناجيا
وقال ابن سروق ، رأيت سمنونا يتكلم فى المحبة ، فتكسرت قناديل
المسجد كلها . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت احمد بن علي يقول سمعت
إبراهيم بن فائق يقول سمعت سمنونا وهو جالس فى المسجد يتكلم فى المحبة
إذ جاء طير صغير فقرب منه ، ثم قرب ، فلم يزل يدنو ، حتى جلس على يده
ثم ضرب بمنقاره الأرض حتى سال منه الدم ، ثم مات . وقال الجنيد كل محبة
كانت لغرض ، إذا زال الغرض زالت تلك المحبة . وقيل حبس الشبلى فى
المارستان فدخل عليه جماعة فقال . من أتم قالوا: محبوبك يا أبا بكر ؟ فأقبل
يرميهم بالحجارة ففروا . فقال إن ادعيتم محبتي فاصبروا على بلائى وأنشد
الشبلى :

يا أيها السيد الكريم حبك بين الحشى مقيم
يا رافع النوم عن جفونى أنت بما مر بي عليم

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السامى يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول
سمعت النهرجورى يقول سمعت علي بن عبيد يقول كتب يحيى بن معاذ إلى
أبى يزيد: سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته . فكتب إليه أبو يزيد
غيرك شرب بمحور السموات والأرض ، وما روى بعد ، ولسانه خارج ،
ويقول هل من مزيد: وأنشدوا .

عجيب لمن يقول ذكرت النى وهل أنسى فاذا كر ما نسيت
أموت إذا ذكرتك ثم أحيا ولولا حسن ظنى ما حييت
فأحيا بالمنى وأموت شوقا فكم أحيا عليك وكم أموت
شربت الحب كأسا بعد كأس فما تعد الشراب وما رويت

وقيل أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام : إني إذا اطلعت على قلب عبد فلم أجد فيه حب الدنيا والآخرة، ملائته من حبي . ورأيت بخط الأستاذ أبي علي الدقاق رحمه الله تعالى في بعض الكتب المنزلة . عبدى أنا وحقك لك محب ، فبحقنى كن لى محبا . وقال عبد الله بن المبارك . من أعطى شيئا من المحبة . ولم يعط مثله من الخشية ، فهو مخدوع . وقيل المحبة . ما يمحو أثرك . وقيل : المحبة سكر لا يصححو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه ، ثم السكر الذى يحصل عند الشهود لا يوصف وأنشدوا .

فاسكر القوم درور كأس وكان سكرى من المدير

وكان الأستاذ أبو علي الدقاق ينشد كثيرا .

لى سكرتان وللندمان واحدة

شئ خصصت به من بينهم وحدى

وقال ابن عطاء : المحبة إقامة العتاب على الدوام . وكان للأستاذ أبي علي جارية تسمى فيروز ، وكان يحبها إذ كانت قد خدمته كثيرا ، فسمعه يقول كانت فيروز تؤذيني يوما ، وتستطيل على بلسانها ، فقال لها أبو الحسن القارى : لم تؤذين هذا الشيخ . فقالت : لأنى أحبه وقال يحيى بن معاذ : مثقال ذرة خردلة من الحب أحب إلى من عبادة سبعين سنة بلا حب وقيل إن شابا أشرف على الناس فى يوم عيد وقال .

من مات عشقا فليمت هكذا لا خير فى عشق بلا موت

وألقى نفسه من سطح عال فوق ميتا . وحكى أن بعض أهل الهند عشق جارية ، فرحلت الجارية ، فخرج الرجل فى وداعها فدمعت إحدى عينيه دون الأخرى ، فغمض التى لم تدمع أربعاً وثمانين سنة ولم يفتحها عقوبة لها ، لأنها لم تبك على فراق حبيبته وفى معناه أنشدوا :

بكت عيني غداة البين دما وأخرى بالبكاء بخلت علينا
فعاقت التي بخلت بدمع بأن غمضتها حتى التقينا

وقال بعضهم كنا عند ذى النون المصرى ، فتذاكرنا المحبة . فقال ذو
النون: كفوا عن هذه المسئلة لاتسمعها النفوس فتدعيها ثم أنشأ يقول . —

الخوف أولى بالمسى وإذا تأله والحزن
والحب يجمـل بالتقى وبالتقى من الدرن

وقال يحيى بن معاذ : من نشر المحبة عند غير أهلها فهو فى دعواه دعى
وقيل : إدعى رجل الاستهلاك فى محبة شخص فقال له الشاب كيف هذا
وهذا أخى أحسن منى وجها وأتم جمالا ، فرفع الرجل رأسه يلتفت وكانا
على سطح فالقاه من السطح . وقال . هذا أجر من يدعى هوانا ، وينظر
إلى سوانا . وكان سمنون يقدم المحبة على المعرفة ، والا كثرون يقدمون
المعرفة على المحب ، وعند المحققين المحبة استهلاك فى لذة ، والمعرفة شهود
فى حيرة . وفناء فى هيبة ، وقال أبو بكر الكتانى جرت مسئلة فى المحبة بمكة
أيام الموسم فتكلم الشيوخ فيها ، وكان الجنيد أصغرهم سنا ، فقالوا : له هات
ما عندك يا عراقى . فاطرق رأسه ودمعت عيناه ثم قال عبد ذاهب عن نفسه
متصل بذكر ربه ، قائم باداء حقوقه . ناظر إليه بقلبه ، أحرق قلبه أنوار
هويته وصفا شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار من أسفار غيبه ،
فان تكلم فبالله ، وإن نطق فعن الله ، وإن تحرك فبأمر الله ، وإن سكت
فمع الله ، ولله ، ومع الله . فبكى الشيوخ وقالوا . ما على هذا مزيد جبرك
الله تعالى ياتاج العارفين . وقيل أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام .
ياداود إني حرمت على القلوب أن يدخلها حبي ، وحب غيـرى فيها .
أخبرنا حمزة بن يوسف السهمى قال أخبرنا محمد بن أحمد بن القاسم
قال حدثنا هـمـيم بن همام قال أخبرنا ابراهيم بن الحرث قال حدثنى عن عبد
الرحمن بن عثمان قال حدثنى محمد بن أيوب قال حدثنى أبو العباس خادم

الفضيل بن عياض قال احتبس بول الفضيل فرفع يديه وقال: اللهم نجني لك إلا أطلقته عني، قال فها بر حنا في مرضنا حتى شفي، وقال المحبة الإيثارة، وكامرأة العزيز لما تنهت في أمرها قالت . أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين وفي الابتداء قالت ما جزاء من أراد بأهلك سوء إلا أن يسجن أو عذاب أليم فرمت الذنب في الابتداء عليه وفي الانتهاء نادت على نفسها بالخيانة . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول ذلك . وحكى عن أبي سعيد الخراز أنه قال رأيت النبي ﷺ في المنام فقلت يا رسول الله أعذرني ، فان محبة الله شغلتنى عن محبتك . فقال يا مبارك من أحب الله فقد أحبنى . وقيل قالت رابعة في مناجاتها : إلهي أتحرق بالنار قلبا يحبك ، فهتف بها هاتف ، ما كنا تفعل هكذا فلا تظنى بنا ظن السوء وقيل الحب حرفان حاء وباء ، فالإشارة فيه أن من أحب فليخرج عن روحه وبدنه ، وكلاجماع من اطلاقات القوم : أن المحبة هي الموافقة ، وأشد الموافقات ، الموافقة بالقلب والمحبة توجب انتفاء المباينة فان المحب أبدا مع محبوبه . وبذلك ورد الخبر .

حدثنا الإمام أبو بكر بن فورك رحمه الله تعالى قل . أخبرنا القاضي أحمد ابن محمود بن حرزاد قال حدثنا الحسين بن حماد بن فضالة قال حدثنا يحيى ابن حبيب قال حدثنا مرحوم بن عبد العزيز عن سفيان الثوري عن الأعمش عن أبي وائل عن أبي موسى الأشعري أن النبي ﷺ قيل إن الرجل ليحب القوم ولما ياحق بهم فقال المرء مع من أحب . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت عبد الله الرازي يقول سمعت أبا حفص يقول أكثر فساد الأحوال من ثلاثة فسق العارفين ، وخيانة المحبين وكذب المريدين . قال أبو عثمان . فسق العارفين اطلاق الطرف واللسان والسمع إلى أسباب الدنيا ومنافعها وخيانة المحبين اختيار هواهم على رضا الله عز وجل فيما يستقبلهم وكذب المريدين أن يكون ذكر الخلق ورؤيتهم تغلب عليهم على ذكر الله عز وجل ورؤيته . وسمعت يقول سمعت أبا بكر

الرازي يقول سمعت أبا القاسم الجوهري يقول سمعت أبو علي ممشادا بن سعيد العكبري . يقول راود خطاف خطافة في قبه سليمان عليه السلام فامتنعت عليه فقال لها . لم تمتنعين علي وإن شئت قلبت القبة علي سليمان . فدعاه سليمان عليه السلام وقال له ما حملك علي ما قلت فقال يا نبي الله إن العشاق لا يؤاخذون بأقوالهم فقال . صدقت .

باب الشوق

قال عز وجل: من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت، أخبرنا علي بن أحمد بن عبدان الاهوازي قال أخبرنا أحمد بن عبيد البصري قال أخبرنا ابن أبي قماش قال أخبرنا اسماعيل بن زرارة عن حماد بن يزيد قال أخبرنا عطاء ابن السائب عن أبيه قال صلى بنا عمار بن ياسر صلاة فأوجز فيها فقلت: خفت يا أبا اليقظان فقال وما علي من ذلك ولقد دعوت الله بدعوات سمعتها من رسول الله ﷺ فلما قام تبعه رجل من القوم فسأله عن الدعوات فقال اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق أحيني ما علمت الحياة خيرا لي وترفني ما علمت الوفاة خيرا إلي اللهم إني أسألك خشيتك في الغيب والشهادة وأسألك كلمة الحق في الرضا والغضب وأسألك القصد في الغنى والفقر وأسألك نعيما لا يبيد، وقرة عين لا تنقطع وأسألك الرضا بعد القضاء وبرد العيش بعد الموت وأسألك النظر إلى وجهك الكريم وشوقا إلى لقائك في غير ضراء مضرة ولا فتنه مضلة اللهم زيننا بزينة الإيمان اللهم أجعلنا هداة مهتدين . قال الاستاذ الشوق احتياج القلوب إلى لقاء المحبوب وعلى قدر المحبة يكون الشوق سمعت الاستاذ أبا علي الدقاق يفرق بين الشوق والاشتياق ويقول الشوق يسكن باللقاء والرؤية، والاشتياق لا يزول باللقاء وفي معناه أنشدوا

ما يرجع الطرف عنه عند رؤيته حتى يعود إليه الطرف مشتاقا

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت النصر اباذي يقول

للخلق كلهم مقام الشوق وليس لهم مقام الإشتياق ومن دخل في حال الإشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار وقيل جاء أحمد بن حامد الأسود إلى عبد الله بن المبارك فقال رأيت في المنام أنك تموت إلى سنة فلو استعدت للخروج ، فقال له عبد الله بن المبارك لقد أجلتنا إلى أمد بعيد أعيشه أأ إلى سنة لقد كان لي أنس بهذا البيت الذي سمعته من هذا الثقي يعني أبا علي

يا من شكا شوقه من طول فرقة اصبر لعلك تلقى من تحب غدا

وقال أبو عثمان: علامة الشوق حب الموت مع الراحة وقال يحيى بن معاذ علامة الشوق فطام الجوارح عن الشهوات سمعت الاستاذ أبا علي الدقاق يقول خرج داود عليه السلام يوما إلى بعض الصحارى منفردا فأوحى الله تعالى إليه مالي أراك ياد داود وحدانيا فقال الهى استأثر الشوق إلى لقائك على قلبى فخال بينى وبين صحبة الخلق فأوحى الله تعالى إليه ارجع اليهم ، فانك ان أتيتنى بعبد ابق 'ثبتك في اللوح المحفوظ جهذا'. وقيل كانت عجوز قدم بعض أهلها من السفر فأظهر قومها السرور والعجوز تبكى فقبل لها ما يبكيك فقالت ذكرني قدوم هذا الفتى يوم القدوم على الله تعالى . وسئل ابن عطاء عن الشوق فقال احتراق الأحشاء وتلهب القلوب وتقطع الأكباد وسئل أيضا عن الشوق فقيل له الشوق أعلى أم المحبة فقال المحبة لأن الشوق منها يتولد وقال بعضهم لهيب ينشأ بين اثناء الحشى يسبح عن الفارقة فاذا وقع اللقاء طفىء . وإذا كان الغالب على الأسرار مشاهدة المحبوب لم يطررها الشوق وقيل لبعضهم هل تشاق ؟ فقال لا وإنما الشوق إلى غائب وحاضره سمعت الاستاذ أبا علي يقول في قوله عز وجل وعجلت إليك رب لترضى قال معناه شوقا إليك فستره بلفظ الرضا وسمعته رحمه الله تعالى يقول من علامات الشوق تمنى الموت على بساط العوافى كيوسف عليه السلام لما القى في الجب لم يقل توفنى ولما ادخل السجن لم يقل توفنى ولما دخل عليه ابواه وخر الأخوة له سجدا وتم له الملك والنعم قال توفنى مسلما وفي معناه

انشدوا :—

نحن في اكل السرور ولكن ليس الالبكم يتم السرور
عيب مانحن فيه يا اهل ودي انكم عيب ونحن حضور

وفي معناه انشدوا :—

من سره العيد الجديد مدفقد عدت به السرورا
كان السرور يتم لي لو كان احبابي حضورا

وقال ابن خنيفة الشوق ارتياح القلوب بالوجد ومحبة اللقاء والقرب .
وقال ابو يزيد ان لله عبادا لو حجبهم في الجنة عن رؤيته لاستغاثوا من
الجنة كما يستغيث اهل النار من النار .

اخبرنا محمد بن عبد الله الصوفي قال اخبرنا ابو العباس الهاشمي بالبيضا .
قال حدثنا محمد بن عبد الله الخزاعي قال حدثنا عبد الله الانصاري قال سمعت
الحسين الانصاري يقول رأيت في النوم كأن القيامة قد قامت وشخص قائم
تحت العرش فيقول الحق سبحانه ياملائكتي من هذا ؟ فقالوا الله اعلم ؟ فقال
هذا معروف الكرخي سكر من حبي فلا يفيق إلا بلاقائي وفي بعض الحكايات
في مثل هذا المقام انه قيل هذا معروف الكرخي خرج من الدنيا مشتاقا إلى
الله فأباح الله عز وجل له النظر إليه . وقال فارس قلوب المشتاقين منورة
بنور الله تعالى . فاذا تحرك اشتياقهم أضاء النور ما بين السماء والأرض ،
فيرضهم الله تعالى على الملائكة فيقول : هؤلاء المشتاقون إلى أشهدكم أنني
إليهم أشوق . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول في قوله عَلَيْهِ السَّلَام أسألك
الشوق إلى لقائك : قال كان الشوق مائة جزء تسعة وتسعون له وجزء
متفرق في الناس فأراد أن يكون ذلك الجزء له أيضا ، فعار أن يكون شظية
من الشوق لغيره ، وقيل شوق أهل القرب أتم من شوق المحجوبين ، ولهذا

قيل :

وابرح ما يكون الشوق يوما إذا دنت الخيام من الخيام
وقيل إن المشتاقين يتحسون حلاوة الموت عند وروده لما قد كشف لهم
من روح الوصول أحلى من الشهد .

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت عبد الله بن علي يقول سمعت جعفرًا
يقول سمعت الجنيد يقول سمعت السري يقول : الشوق أجل مقام للعارف ،
إذا تحقق فيه وإذا تحقق في الشوق لها عن كل شيء يشغله عن يشتاق
إليه . وقال أبو عثمان الجيري في قوله عز وجل : فان أجل الله لآت ، هذا
تعزية المشتاقين ، معناه . اني أعلم أن اشتياقكم إلى غالب ، وأنا أجلت
للقائكم أجلا وعن قريب يكون وصولكم إلى من تشتاقون إليه . وقيل
أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام قل . لشبان بني اسرائيل لم تشغلون
أنفسكم بغيري وأنا مشتاق إليكم ، ما هذا الجفاء . وقيل أوحى الله عز وجل
إلى داود عليه السلام لو يعلم المدبرون عنى كيف انتظاري لهم ورفقى بهم
وشوقى إلى ترك معاصيهم لما أتوا شوقا إلى وانقطعت أوصالهم من محبتي
يادادود هذه ارادتي في المدبرين عنى فكيف ارادتي في المقبلين إلى . وقيل
مكتوب في التوراة . شوقناكم ، فلم تشتاقوا ، وخوفناكم فلم تخافوا ونحننا
لكم فلم تنوحوا .

سمعت الاستاذ أبا علي الدقاق يقول بكى شعيب حتى عمى ، فرد الله عز
وجل بصره عليه ثم بكى حتى عمى ، فرد الله عز وجل بصره إليه ثم بكى
حتى عمى فأوحى الله تعالى إليه إن كان البكاء لأجل الجنة فقد اباحتها لك
وإن كان لأجل النار فقد اجرتك منها . فقال : لا بل شوقا إليك فأوحى
الله عز وجل إليه لا أجل ذلك أخدمتك نبى وكليمى عشر سنين وقيل من
اشتاق إلى الله اشتاق الله إليه كل شيء . وفي الخبر اشتاقت الجنة إلى ثلاثة على

وعمار وسليمان . سمعت الأستاذ أبا علي يقول قال بعض المشايخ أنا أدخل الشوق والأشياء تشتاق إلى وأنا عن جميعها حر . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت عبد الله بن جعفر يقول سمعت محمد بن عمر الرملي يقول حدثنا محمد بن جعفر الإمام قال حدثنا اسحق بن إبراهيم قال حدثنا مرحوم قال سمعت مالك بن دينار يقول قرأت في التوراة شوقناكم فلم تشتاقوا وزمرنا لكم فلم ترقصوا . سمعت محمد بن عبد الله الصوفي يقول سمعت محمد بن فرحان يقول سمعت الجنيد وقد سئل من أي شيء يكون بكاء المحب إذا لقي المحب . فقال إنما يكون ذلك سرورا به ووجدا من شدة الشوق إليه وقد بلغني أن أخوين تعانقا فقال أحدهما واشوقاه وقال الآخر واوجداه .

باب في السماع

قال الله عز وجل : فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه . اللام في قوله القول تقتضي التعميم والاستغراق ، والدليل عليه أنه مدحهم باتباع الأحسن . وقال تعالى . فهم في روضة يحبرون . وجاء في التفسير : أنه السماع . واعلم أن سماع الأشعار بالألحان الطيبة والنعم المستلذة إذا لم يعتقد المستمع محظورا ، ولم يسمع على مذموم في الشرع ، ولم ينجر في زمام هواه ولم ينخرط في ذلك لهوه ، مباح في الجملة ، ولا خلاف أن الأشعار أنشدت بين يدي رسول الله عليه وسلم ، وأنه سمعها ، ولم ينكر عليهم في انشادها ، فإذا جاز استماعها بغير الألحان الطيبة ، فلا يتغير الحكم بأن يسمع بالألحان . هذا ظاهر من الأمر . ثم ما يوجب للمستمع توفر الرغبة على الطاعات ، وتذكر ما أعد الله تعالى لعباده المتقين من الدرجات ، ويحمله عن التحرز من الزلات ، ويؤدي إلى قلبه في الحال صفاء الواردات ، مستحب في الدين ، ومختار في الشرع ، وقد جرى على لفظ رسول الله ﷺ ، ما هو قريب من الشعر ، وإن لم يقصد أن يكون شعراً .

أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد الهوازي قال أخبرنا أحمد بن عبيد

الصفار قال حدثنا الحرث بن أبي أسامة قال حدثنا أبو النضر قال حدثنا
شعبة عن حميد قال سمعت إنسا يقول. كان الأنصار يحفرون الخندق فجعلوا
يقولون .

نحن الذين بايعوا محمداً على الجهاد ما بقينا أبداً

فأجابهم رسول الله ﷺ .

اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فأكرم الأنصار والمهاجرة

ليس هذا اللفظ منه ﷺ على وزن شعر ولكنه قريب منه ، وقد سمع
السلف والأكابر الأبيات بالأحان. فمن قال بإباحته من السلف مالك بن انس
وأهل الحجاز كلهم يبيحون الغناء . وأما الحداء باجماع منهم على إجازته .
وقد وردت الأخبار واستفاضت الآثار في ذلك وروى عن ابن جريج أنه
كان يرفض السماع . فقليل له . إذا أتى بك يوم القيامة ويؤتى بحسناتك
وسياتك ففي أي الجانبين سماعت . فقال لا في الحسنات ولا في السيئات . يعني
أنه من المباحات . وأما الشافعي رحمه الله تعالى فإنه لا يحرمه ويجعله في
العوام مكروها حتى ولو احترف بالغناء أو اتصف على الدوام بسماعه على
وجه التلهي ترد به الشهادة ويجعله مما يسقط المروءة ولا يلحق بالمحرمات .

وليس كلامنا في هذا النوع من السماع فان هذه الطائفة جلت رتبهم على
أن يستمعوا بلهو أو يقعدوا للسماع بسهو أو يكونوا بقلوبهم مفكرين في
مضمون لغو أو يستمعون على صفة غير كفاء . وقد روى عن ابن عمر
آثار في إباحة السماع وكذلك عن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب وكذلك
عن عمر رضي الله عنهم أجمعين . وكذلك في الحداء وغيره . وأنشد بين
يدي النبي ﷺ الأشعار فلم ينه عنها . وروى أنه ﷺ استنشد الأشعار .
ومن المشهور الظاهر أنه دخل بيت عائشة رضي الله عنها وفيه جاريتان تغنيان
فلم ينهما .

أخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي قال أخبرنا محمد بن جعفر بن محمد ابن مطر قال حدثنا الحباب بن محمد التستري قال أخبرنا أبو الأشعث قال حدثنا محمد بن بكر البرساني قال حدثنا شعبة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه دخل عليها وعندها قينتان تغنيان بما تقاذفت به الأنصار يوم بعث فقال أبو بكر . مزار الشيطان مرتين . فقال النبي ﷺ دعها يا أبا بكر فإن لكل قوم عيداً وعيدنا هذا اليوم .

أخبرنا علي بن أحمد الأهوازي قال أخبرنا أحمد بن عبيد قال حدثنا عثمان بن عمر الضبي قال حدثنا أبو كامل قال حدثنا أبو عوانة عن الأشجح عن أبي الزبير عن جابر عن عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت ذات قرابتها من الأنصار فجاء النبي ﷺ فقالان أهديتم الفتاة ؟ فقالت نعم قال فأرسلت من يغني قالت لا فقال النبي ﷺ إن الأنصار فيهم غزل فلو أرسلتم من يقول أتيناكم أتيناكم .. فحيانا وحياكم .

أخبرنا الأستاذ الإمام أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك رضي الله عنه قال حدثنا أحمد بن محمود بن خرز إذ قال حدثنا الحسين بن الحرث الأهوازي قال حدثنا سلمة بن سعيد عن صدقة بنت أبي عمران قالت حدثنا علقمة ابن مرتد بن زاذان عن البراء بن عازب قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : حسنوا القرآن بأصواتكم فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسناً، دل هذا الخبر على فضيلة الصوت الحسن .

أخبرنا علي بن أحمد الأهوازي قال أخبرنا أحمد بن عبيد قال حدثنا عثمان بن عمر الضبي قال حدثنا أبو ربيع قال حدثنا عبد السلام بن هاشم قال حدثنا عبد الله بن معمر عن قتادة عن أنس بن مالك قال : قال رسول الله ﷺ لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن وأخبرنا ، علي بن أحمد الأهوازي قال أخبرنا أحمد بن عبيد قال حدثنا محمد بن الكريمي قال

حدثنا الضحاك بن مخلد أبو عاصم قال حدثنا شبيب بن بشر بن البجلي عن
انس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ صوتان ملعونان صوت وبل عند مصيبة
وصوت مزمار عند نعمة . مفهوم الخطاب يقتضى اباحة غير هذا في غير هذه
الأحوال ، والأبطل التخصيص . والأخبار في هذا الباب تكثر والزيادة على
هذا القدر من ذكر الروايات تخرجنا عن المقصود من الاختصار وقد روى
أن رجلا انشد بين يدي رسول الله ﷺ .

أقبلت فلاح لها عارضن كالسبع
أدبرت فقلت لها والفـ واد في وهج
هل عليا ويحكما إن عشقت من حرج

فقال رسول الله ﷺ لا .

وإن حسن الصوت مما انعم الله تعالى به على صاحبه من الناس . قال الله
عز وجل يزيد في الخلق ما يشاء قيل في التفسير من ذلك الصوت الحسن
وذم الله سبحانه الصوت الفظيع فقال إن أنكر الأصوات لصوت الحمير .
واستلذاذ القلوب واشتياقها إلى الأصوات الطيبة واسترواحها إليها مما لا يمكن
ججوده فان الطفل يسكن إلى الصوت الطيب والجـلـ يقاسى تعب
السير ومشقة الحموله فيهن عليه بالجداء قال الله تعالى أفلا ينظرون إلى
الإبل كيف خلقت . وحكى اسماعيل بن عليه قال كنت امشى مع الشافعى
رحمه الله تعالى وقت الهاجرة فجزنا بموضع يقول فيه أخذ شيئا فقال مل بنا
إليه . ثم قال أبطرك هذا ؟ فقلت لا فقال مالك حس وقال رسول الله ﷺ
ما اذن الله تعالى لشيء كاذنه لنبي يتغنى بالقرآن .

اخبرنا على بن احمد الاهوازي قال اخبرنا احمد بن عبيد قال حدثنا
ابن ملحان قال حدثنا يحيى ابن بكير قال حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب

انه قال اخبرني أبو سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ لم يأذن الله تعالى لشيء ما أذن لنبي يتغنى بالقرآن وقيل ان داود عليه السلام كان يستمع لقراءته الجن والانس والطير والوحش اذا قرأ الزبور وكان يحمل من مجلسه اربعمائة جنازة ممن قد مات ممن سمعوا قراءته . وقال ﷺ لأبي موسى الأشعري لقد أعطى زممارا من زمامر آل داود . وقال معاذ لرسول الله ﷺ لو علمت انك تسمع لحبرته لك تحبيرا .

أخبرنا أبو حاتم السجستاني قال أخبرنا عبد الله بن علي البراج قال حكى أبو بكر محمد بن داود الدينوري الرقي قال كنت في البادية فوافيت قبيلة من قبائل العرب وأخافني رجل منهم فرأيت غلاما أسود مقيدا هناك ورأيت جمالا قد ماتت بفناء في البيت . فقال لي غلام أنت الليلة ضيف وأنت علي مولاي كريم فتشفع لي فانه لا يدرك فقلت لصاحب البيت لا آكل طعامك حتى تحل هذا العبد . فقال هذا الغلام قد افقرني وأتلف مالي فقلت فما فعل ؟ فقال صوت طيب وكنت أعيش من ظهر هذه الجمال فحملها أحمالا ثقيلة وحداها حتى قطعت مسيرة ثلاثة أيام في يوم واحد فلما حط عنها ماتت كلها ولكن قد وهبته لك وحل عنه القيد . فلما أصبحنا أحببت أن أسمع صوته فسأته ذلك فأمر الغلام ان يحدو علي جملي كان علي بر هناك يستقي عليه . فحدا الغلام فهام الجملي علي وجهه وقطع حبسه ولم اظن اني سمعت صوتا اطيب منه . فوقع لوجهي حتى أشار اليه بالسكوت .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت محمد بن عبد الله بن عبد العزيز يقول سمعت أبا عمر الأنماطي يقول سمعت الجنيد يقول وقد سئل ما بال الانسان يكون هادئا فاذا سمع السماع اضطرب ؟ فقال ان الله تعالى لما خاطب الذرفي الميثاق الاول بقوله الست بربكم قالوا بلى استفرغت عذوبة سماع الكلام الارواح فلم يسمعوا السماع حركهم ذكر ذلك، سمعت الاستاذ أبا علي الدقاق يقول السماع حرام علي العوام لبقاء نفوسهم مباح للزهاد للحصول

مجاهدتهم مستحب لأصحابنا حياة قلوبهم . سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر الصوفي يقول سمعت الوجيبي يقول سمعت أبا علي الروزباري يقول كان الحارث بن أسد المحاسبي يقول : ثلاث اذا وجدن متع بهن ، وقد فقدناها ، حسن الوجه مع الصيانة ، وحسن الصوت مع الديانة ، وحسن الاخاء مع الوفاء . وسئل ذو النون المصري عن الصوت الحسن فقال مخاطبات وأشارات أودعها الله كل طيب وطيبة . وسئل مرة أخرى عن السماع فقال حق يزعم القلوب إلى الحق فمن أصفى إليه بحق تحقق ، ومن أصفى إليه بنفس تزندق . وحكى جعفر بن نصير عن الجنيد أنه قال : تنزل الرحمة على الفقراء في ثلاثة مواطن عند السماع فانهم لا يسمعون إلا عن حق ولا يقولون إلا عن وجد وعند اكل الطعام فانهم لا يأكلون إلا عن فاقة وعند مجاورة العلم فانهم لا يذكرون إلا صفة الأولياء . سمعت محمد بن الحسين بن أحمد بن جعفر يقول سمعت أبا بكر بن ممشاء الدينوري يقول سمعت الجنيد يقول : السماع فتنة لمن طلبه ترويح لمن صادفه .

وحكى عن الجنيد أنه قال السماع يحتاج إلى ثلاثة أشياء الزمان والمكان والاخوان . وسئل الشبلي عن السماع فقال . ظاهره فتنة وباطنه عبرة فمن عرف الاشارة حل له استماع العبرة ، وإلا فقد استدعى الفتنة وتعرض للبلية وقيل لا يصلح السماع إلا لمن كانت له نفس ميتة وقلب حي فنفسه ذبحت بسيف المجاهدة ، وقلبه حي بنور الموافقة . وسئل أبو يعقوب النهرجوري عن السماع فقال . حال يبدى الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق وقيل السماع لطف عند الارواح لأهل المعرفة .

سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول . السماع طبع إلا عن شرع وخرق إلا عن حق وفتنة إلا عن عبرة ، ويقال السماع على قسمين سماع بشرط العلم والصحو ، بشرط صاحبه معرفة الأسامي والصفات وإلا وقع في الكفر المحض ، وسماع بشرط الحال ، فمن شرط صاحبه الفناء عن أحوال البشرية ، والتنى من آثار الحظوظ بظهور أحكام الحقيقة . وحكى عن أحمد بن أبي

الحوارى أنه قال . سألت أبا سليمان عن السماع فقال من اثنين أحب إلى من الواحد، وسئل أبو الحسن النورى عن الصوفى فقال: من سمع السماع وآثر الأسباب، وسئل أبو على الروزبارى عن السماع يوما فقال: ليتنا تخلصنا منه رأسا برأس . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت أبا عثمان المغربي يقول من أدعى السماع ولم يسمع صوت الطيور وصرير الباب وتصفيق الرياح فهو فقير مدع . سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر السراج الطوسى يقول سمعت أبا الطيب أحمد بن مقاتل العكفى يقول قال جعفر كان ابن زبرى من أصحاب الجنيد شيخا فاضلا فربما كان يحضر موضع سماع ، فان استطابه فرش ازاره وجلس وقال الصوفى مع قلبه ، وإن لم يستطبه قال السماع لأرباب القلوب ومر وأخذ نعله . سمعت محمد ابن الحسين رحمه الله تعالى يقول سمعت عبد الواحد بن بكر يقول سمعت عبد الله بن عبد المجيد الصوفى يقول سئل رويم عن وجود الصوفية عند السماع ، فقال يشهدون المعاني التى تغرب عن غيرهم، فتشير اليهم إلى فيتنعمون بذلك من الفرح ثم يقع الحجاب فيعود ذلك الفرح بكاء فمنهم من يخرق ثيابه ومنهم من يصيح ومنهم من يبكى كل انسان على قدره . سمعت محمد بن أحمد بن محمد التيمى يقول سمعت عبد الله بن على يقول سمعت الحصرى يقول فى بعض كلامه ايش أعمل بسماع ينقطع إذا قطع من يسمع منه ينبغى أن يكون سماعك متصلا غير منقطع قال وقال الحصرى ينبغى أن يكون ظمأ دائم وشرب دائم ، فكما ازداد شربة ، ازداد ظمأه . وجاء عن مجاهد فى تفسير قوله تعالى منهم فى روضة يحبرون — أنه السماع من الحور العين بأصوات شبيهة ، نحن الخالدات ، فلا نموت أبدا ، نحن الناعمات فلا نبأس أبدا ، وقيل السماع نداء والوجد قصد . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا عثمان المغربي يقول : قلوب أهل الحق قلوب حاضرة وأسماعهم أسماع مفتوحة . وسمعت يقول سمعت الأستاذ أبا سهل الصعلوكى يقول المستمع بين استتار وتجل ، فالاستتار يوجب التلهيب ، والتجلي يورث الترويح ، والاستتار يتولد منه جركات المردين ، وهو محلى الضعف والعجز ، والتجلي يتولد منه سكون الواصلين ، وهو محلى

الاستقامة والتمكين ، وذلك صفة الحضرة ، وليس فيها إلا الذبول تحت موارد الهيبة . قال الله تعالى : « فلما حضروه قالوا أنصتوا » . وقال أبو عثمان الحسري السماع على ثلاثة أوجه ، فوجه منها للمريدين والمبتدئين ، يستدعون بذلك الأحوال الشريفة وتخشى عليهم في ذلك الفتنة والمرآة والثاني للصادقين ، يطلبون الزيادة في أحوالهم ، ويستمعون من ذلك ما يوافق أوقاتهم ، والثالث لأهل الاستقامة من العارفين ، فهؤلاء لا يختارون على الله فيما يرد على قلوبهم من الحركة والسكون .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي رحمه الله تعالى يقول سمعت أبا الفرج الشيرازي يقول سمعت أبا علي الروذباري يقول قال أبو سعيد الخزاز : من ادعى أنه مغلوب عند الفهم ، يعني في السماع ، وأن الحركات مالكة له فعلامته تحسين المجلس الذي هو فيه بوجهه ، قال الشيخ أبو عبد الرحمن : فذكرت هذه الحكاية لأبي عثمان المغربي . فقال : هذا أدناه وعلامته الصحيحة أن لا يبقى في المجلس محق إلا أنس به ، ولا يبقى فيه مبطل إلا استوحش منه . وقال بندار بن الحسين : السماع على ثلاثة أوجه ، منهم من يسمع بالطبع ، ومنهم من يسمع بالحال . ومنهم من يسمع بالخلق ، فالذي يسمع بالطبع ، يشترك فيه الخاص والعام ، فإن جبلة البشرية استلذاذ الصوت الطيب ، والذي يسمع بالحال ، فهو يتأمل ما يرد عليه من ذكر عتاب أو خطاب ، أو وصل أو هجر ، أو قرب أو بعد ، أو تأسف على فائت أو تعطش إلى آت ، أو وفاء بعهد أو تصديق لوعده ، أو نقض لعهد ، أو ذكر قلق أو اشتياق ، أو خوف فراق ، أو فرح وصال ، أو حذر انفصال ، أو ما يجري مجراه . وأما من يسمع بحق ، فيسمع بالله تعالى والله ، ولا يتصف بهذه الأحوال التي هي ممزوجة بالخطوط البشرية ، فإنها مبقاة مع العلل فيسمعون من حيث صفاء التوحيد بحق لا بحفظ . وقيل : أهل السماع على ثلاث طبقات : أبناء الحقائق يرجعون في سماعهم إلى مخاطبة الحق سبحانه لهم ، وضرب مخاطبون الله تعالى بقلوبهم بمعاني ما يسمعون ، فهم مطالبون بالصدق فيما يشيرون به إلى الله

تعالى . وثالث : هو فقير مجرد ، قطع العلاقات من الدنيا والآفات ، يسمعون بطيبة قلوبهم ، وهؤلاء أقربهم إلى السلامة .

سمعت محمد بن الحسين يقول : سمعت أبا بكر الرازي يقول سمعت أبا علي الروذباري يقول : وقد سئل عن السماع فقال : مكاشفة الأسرار إلى مشاهدة المحبوب ، وقال الخواص : وقد سئل ما بال الإنسان يتحرك عند سماع غير القرآن ، ولا يجد ذلك في سماع القرآن فقال لأن سماع القرآن صدمة ، لا يمكن لأحد أن يتحرك فيه لشدة غلبته ، وسماع القول ترويج فيتحرك فيه . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الرازي يقول سمعت الجنيد يقول : إذا رأيت المريد يحب السماع فاعلم أن فيه بقية من البطالة . وسمعت يقول سمعت علي بن عبد الله البغدادي يقول سمعت أبا سعيد الرملي يقول قال سهل بن عبد الله : السماع علم استأثر الله تعالى به لا يعلمه إلا هو . وحكى أحمد بن مقاتل العكي قال : لما دخل ذو النون المصري بغداد اجتمع إليه الصوفية ومعهم قوال فاستأذنه أن يقول بين يديه شيئاً ، فأذن ، فابتدأ يقول :

صغير هواك هــ ذبني فكيف به إذا احتنكا
وأنت جمعت من قلبي هوى قد كان مشتركا
أما ترني لمكتب إذا ضحك الخلى بكى

قال : فقام ذو النون وسقط على وجهه ، والدم يقطر من جبينه ، ولا يسقط على الأرض ، ثم قام رجل من القوم يتواجد . فقال ذو النون «الذي يراك حين تقوم» فجلس الرجل . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول في هذه الحكاية : كان ذو النون صاحب اشراف على ذلك الرجل ، حيث نبهه أن ذلك ليس مقامه ، وكان ذلك الرجل صاحب انصاف ، حيث قبل ذلك

منه ، فرجع وقعد . سمعت محمد بن أحمد التيمي يقول سمعت عبد الله بن علي الصوفي يقول سمعت الرقي يقول سمعت ابن الجلاء يقول : كان بالمغرب شيخان لهما أصحاب وتلامذة ، يقال لأحدهما جبلة وللثاني رزيق ، فزار رزيق يوماً جبلة في أصحابه ، فقرأ رجل من أصحاب رزيق شيئاً ، فصاح واحد من أصحاب جبلة ومات . فلما أصبحوا قال جبلة لرزيق : أين الذي قرأ بالأمس ، فليقرأ آية . فصاح جبلة صيحة ثلث القاري . فقال جبلة واحد بواحد والبادي أظلم .

وسئل إبراهيم المارستاني عن الحركة عند السماع فقال : بلغني أن موسى عليه السلام قص في بني إسرائيل فترق واحد منهم قيصه ، فأوحى الله تعالى إليه : قل له مزق لي قلبك ولا تمزق ثيابك .

وسأل أبو علي المغازلي الشبلي فقال : ربما بطرق سمعي آية من كتاب الله عز وجل ، فتحدو بي على ترك الأشياء والإعراض عن الدنيا ثم أرجع إلى أحوالي وإلى الناس . فقال الشبلي : ما اجتذبتك إليه فهو عطف منه عليك ولطف ، وما رددت إلى نفسك فهو شفقة منه عليك ، لأنه لم يصح لك التبري من الحول والقوة في التوجه إليه . سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر السراج يقول سمعت أحمد بن مقاتل العكفي يقول : كنت مع الشبلي في مسجد ليلة من شهر رمضان ، وهو يصلي خلف إمام له ، وأنا بجنبه ، فقرأ الإمام : ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ، فزعق زعقة قلت طارت روحه ، وهو يرتعد ، ويقول : أبعثل هذا يخاطب الأحياء ، يردد ذلك كثيراً . وحكى عن الجنيد أنه قال : دخلت على السري يوماً فرأيت عنده رجلاً مضطرباً عليه ، فقلت : ما له فقال : سمع آية من كتاب الله تعالى . فقلت : تقرأ عليه ثانياً ، فقرأ . فأفاق . فقال لي من أين علمت هذا ؟ فقلت إن قيص يوسف ذهب بسببه عيين يعقوب عليهما السلام ، ثم به عاد بصره ، فاستحسن مني ذلك .

سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر السراج يقول سمعت عبد الواحد بن علوان يقول كان شاب يصحب الجنيد ، فكان إذا سمع شيئاً من الذكر يزعم فقال له الجنيد يوماً : إن فعلت ذاك مرة أخرى لم تصحبني ، فكان إذا سمع شيئاً يتغير ويضبط نفسه ، حتى كان يقطر كل شعرة من بدنه بقطرة . فيوماً من الأيام صاح صيحة تلفت نفسه . سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر السراج يقول : حكى لي بعض اخواني عن أبي الحسين الدلاج قال : قصدت يوسف بن الحسين الرازي من بغداد فلما دخلت الري سألت عن منزله ، فكل من أسأل منه يقول لي ايش تفعل بذلك الزنديق ، فضيقوا صدري حتى هزمت على الانصراف ، فبت تلك الليلة في مسجد ثم قلت : جئت هذه البلدة فلا أقل من زيارته ، فلم أزل أسأل عنه ، حتى دفعت إلى مسجده ، وهو قاعد في المحراب ، وبين يديه رجل وعليه مصحف يقرأ ، وإذا هو شيخ بهي حسن الوجه واللحية ، فدنوت منه وسألت عليه ، فرد السلام . وقال : من أين ؟ فقلت من بغداد قصدت زيارة الشيخ . فقال : لو أن في بعض البلدان قال لك انسان ، أقم عندي حتى اشترى لك داراً أو جارية ، أكان يمنعك عن زيارتي . فقلت يا سيدي ما امتحنتني الله تعالى بشيء من ذلك ، ولو كان لا أدرى كيف كنت أكون . فقال : تحسن أن تقول شيئاً . فقلت : نعم وقلت :

رأيتك تبني دأباً في قطيعي ولو كنت ذا حزم لهدمت ما تبني

فأطبق المصحف ، ولم يزل يبكي حتى ابتلت لحيته وثوبه حتى رحمته من كثرة بكائه .

ثم قال لي : يا بني لا تلم أهل الري على قولهم يوسف بن الحسين زنديق ، ومن وقت الصلاة هو ذا أقرأ القرآن ، فلم تقطر من عيني قطرة ، وقد قامت على القيامة بهذا البيت . سمعت محمد بن أحمد بن محمد الصوفي يقول سمعت

عبد الله بن علي الطوسي يقول سمعت الرقي يقول سمعت الدلاج يقول :
كنت أنا وابن القوطي مارين على الدجلة بين البصرة والأبلة ، وإذا نحن
بقصر حسن له منظر ، وعليه رجل ، وبين يديه جارية تغني وتقول :

في سبيل الله ودي كان مني لك يـئـذل
كل يوم تتلون غير هذا بك أجمل

وإذا شاب تحت المنظر بيده ركوة وعليه مرقعة يسمع . فقال :
يا جارية بحياة مولاك أعيدى : كل يوم تتلون . غير هذا بك أجمل . فقال
الشاب — قولي — فأعادت فقال الفقير : وهذا والله تلوني مع الحق ، وشهق
شهقة خرجت روحه . فقال صاحب القصر للجارية : أنت حرة لوجه الله
تعالى . وخرج أهل البصرة وفرغوا من دفنه والصلاة عليه فقام صاحب
القصر وقال : أليس تعرفوني ، أشهدكم أن كل شيء لي في سبيل الله ،
وكل ممالكي أحرار ثم اتزر بازار . وارتدى برداء ، وتصدق بالقصر ،
ومر فلم ير له بعد ذلك وجه ولا سمع له أثر سمعت محمد بن أحمد بن محمد
الصوفي يقول سمعت عبد الله بن علي الطوسي يقول سمعت يحيى بن الرضا
العلوي قال : سمع أبو سلمان الدمشقي طوافا ينادي يا معتر برى ، فسقط
مغشيا عليه ، فلما أفاق مثل فقال : حسبته يقول اسع تربرى . وسمع عتبة
الغلام رجلا يقول : سبحان رب السماء . ان المحب لفي عناء . فقال عتبة :
صدقت وسمع رجل آخر ذلك القول فقال : كذبت ، فكل واحد سمع من
حيث هو . سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر السراج يقول
سمعت أبا الحسن علي بن محمد الصوفي يقول سمعت رويما : وقد سئل عن
المشايع الذين لقيتهم في السماع . فقال : كالقطيع إذا وقع فيه الذئب ، ثم
قال وحكى عن أبي سعيد الخراز قال : رأيت علي بن الموفق في السماع يقول :
أقيموني ، فأقاموه فقام وتواجد . ثم قال أنا الشيخ الزفان وقيل قام الرقي
ليلة إلى الصباح يقوم ويسقط على هذا البيت ، والناس قيام يكون والبيت :

بالله فاردد فؤاد مكتئب ليس له من حبيبه خلف

سمعت محمد بن أحمد التيمي يقول سمعت عبد الله بن علي الصوفي يقول

سمعت علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بالبصرة يقول سمعت أبي يقول : خدمت سهل بن عبد الله سنين كثيرة ، لما رأيته تغير عند سماع شيء كان يسمعه من الذكر والقرآن وغيره . فلما كان في آخر عمره قرىء بين يديه - فاليوم لا يؤخذ منكم فدية - رأيته تغير وارتعد ، وكاد يسقط ، فلما رجع إلى حال صحوه سأله عن ذلك فقال : يا حبيبي ضعفتنا . وحكى ابن سالم قال : رأيته مرة أخرى قرىء بين يديه « الملك يومئذ الحق للرحمن » فتغير وكاد يسقط فقلت له في ذلك . فقال : ضعف وهذه صفة الأكابر ، لا يرد عليه وارد ، وإن كان قويا ، إلا وهو أقوى منه .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول دخلت على أبي عثمان المغربي وواحد يستقي الماء من البئر على بكرة . فقال أيا أبا عبد الرحمن أتدرى ايش تقول البكرة . فقلت : لا . فقال تقول : الله الله . سمعت محمد بن عبد الله الصوفي يقول سمعت علي بن طاهر يقول سمعت عبد الله بن سهل يقول سمعت رويما يقول : روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه سمع صوت ناقوس ، فقال لأصحابه أتدرون ما يقول هذا . قالوا : لا . قال : إنه يقول سبحان الله حقاً حقاً ، إن المولى صمد يقي . سمعت محمد ابن أحمد التيمي يقول سمعت عبد الله بن علي يقول سمعت أحمد بن الكرخي الوجيهي يقول : كان جماعة من الصوفية مستجمعين في بيت الحسن القزاز ومعهم قوالون يقولون ويتواجدون ، فأشرف عليهم شاد الدينوري فسكتوا فقال : إرجعوا إلى ما كنتم فيه ، فلو جمع ملاهي الدنيا في أذني ما شغلهمى ولو شئى بعض ما بي . وبهذا الاسناد عن الوجيهي قال سمعت أبا علي الروذباري يقول : بلغنا في هذا الأمر إلى مكان مثل حد السيف ، إن ملنا كذا ففي النار . وقال خير النساج قص موسى بن عمران صلوات الله عليه على قوم قصة ، فزقق واحد منهم وقاتهزه موسى فأوص الله تعالى إليه : يا موسى بطيبي فاحوا وبحي باحوا وبوجدى صاحوا فلم تنكر على عبادي (وقيل سمع الشبلي قائلًا يقول : الخيار عشرة بدائق . فصاح وقال : إذا

كان عشرة بدائق فكيف الشرار . وقيل : إذا تغنت الحور العين في الجنة .
ترددت الأشجار . وقيل كان عون بن عبيد الله يأمر جارية له حسنة
الصوت فتغني بصوت حزين حتى تبكي القوم .

وسئل أبو سليمان الداراني عن السماع فقال : كل قلب يريد الصوت
الحسن فهو ضعيف يداوى كما يداوى الصبي ، أريد أن ينسام . ثم قال أبو
سليمان : إن الصوت الحسن لا يدخل في القلب شيئاً ، إنما يحرك من القلب
ما فيه . قال ابن أبي الحواري : صدق والله أبو سليمان . وقال الجريري :
كونوا ربانيين — أي سماعين من الله ، قائلين بالله تعالى . وسئل بعضهم عن
السماع فقال : بروق تلمع ثم تخمد ، وأنوار تبدو ثم تخفى ، ما أحلاها لوبقيت
مع صاحبها طرفة عين ، ثم انشأ يقول :

خطرة في السر منه خطرت خطرة البرق ابتدئ ثم اضمحل
أي زور لك لو قصدت أسرى ومسلم بك لو حقاً فعل

وقيل : السماع فيه نصيب لكل عضو فما يقع إلى العين تبكي ، وما يقع إلى
اللسان يصيح ، وما يقع على اليد تمزق الثياب وتلطم وما يقع إلى الرجل
ترقص ، وقيل مات بعض ملوك العجم ، وخلف ابنا صغيرا فارادوا أن
يبايعوه . فقالوا : كيف نصل إلى عقله وذكائه ، ثم توافقوا على أن يأتوا
بقوال يقول شيئاً ، فان أحسن الاصغاء علموا كياسته ، فأتوا بقوال فما
قال القوال شيئاً ضحك الرضيع ، فقبلوا الأرض بين يديه وبايعوه . سمعت
الاستاذ أبا علي الدقاق يقول : اجتمع عمرو بن نجيد والنصر اباضى والطبقة
في موضع فقال النصر اباضى أنا أقول إذا اجتمع القوم فواحد يقول شيئاً ،
ويسكت الباقيون خير من أن يغتابوا أحداً . فقال عمرو لأن تغتاب ثلاثين
سنة أنجى لك من أن تظهر في السماع ما لست به . سمعت الاستاذ أبا علي
الدقاق رحمه الله تعالى يقول : الناس في السماع ثلاثة متسمع ومستمع وسماع
فالمستمع يسمع بوقت ، والمستمع يسمع بحال ، والسماع يسمع بالحق .
وسألت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله تعالى غير مرة شبه طلب رخصة في

السمع ، وكان يحيلني على ما يوجب الإمساك عنه . ثم بعد طول المعاودة قال : المشايخ قالوا : ما جمع قلبك إلى الله سبحانه وتعالى فلا بأس به .

أخبرنا أبو الحسن بن علي بن أحمد الأهوازي قال أخبرنا أحمد بن عبيد البصري قال حدثنا إسماعيل بن الفضل قال حدثنا يحيى بن يعلى الرازي قال حدثنا حفص بن عمر العمري قال حدثنا أبو عمرو عثمان بن بدر قال حدثنا هرون أبو حمزة عن العذافرة عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : أوحى الله سبحانه وتعالى إلى موسى عليه السلام اني جعلت فيك عشرة آلاف سمع حتى سمعت كلامي وعشرة آلاف لسان حتى اجبتني ، وأحب ما تكون إلى وأقربه إذا أكثر الصلاة على محمد ﷺ . وقيل رأى بعضهم النبي ﷺ في المنام فقال : الغلط في هذا أكثر يعني به السمع . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت محمد بن عبد الله بن شاذان يقول سمعت أبا بكر النهاوندي يقول سمعت عليا السائح يقول سمعت أبا الحرث الأولاسي يقول رأيت ابليس لعنه الله في المنام على بعض سطوح أولاس وأنا على سطح ، وعلى يمينه جماعة . وعلى يساره جماعة ، وعليهم ثياب نظاف فقال لطائفة منهم ، قولوا : فقالوا وغنوا فاستفز عني طيبه حتى همت أن أطرح نفسي من السطح . ثم قال : ارقصوا فرقصوا أطيب ما يكون ، ثم قال لي يا أبا الحرث ما أصبت شيئا أدخل به عليكم إلا هذا . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت عبد الله بن علي يقول اجتمعت ليله مع الشبلي رحمه الله تعالى ، فقال القوال شيئا فصاح الشبلي وتواجد قاعدا ، فقييل له أبا بكر مالك من بين الجماعة قاعدا فقام وتواجد وقال :

لي سكرتان وللندمان واحدة شيء خصصت به من بينهم وحدي
وسمعته يقول سمعت منصور بن عبد الله الأصبهاني يقول سمعت أبا علي
الروذباري يقول : جزت بقصر فرأيت شابا حسن الوجه ، طروحا ، وحوله
ناس . فسأت عنه فقالوا : إنه جاز بهذا القصر وفيه جارية تغني .

كبرت همة عبد طمعت في أن تراكا
أو ما حسب لعين أن ترى من رآكا
فشهق شهقة ومات .

أقدم في هذا الفصل مقتطفات من شرح هام للرسالة القشيرية ، كتبه
سديد الدين اللخمي — وهو — فيما يقول صدر الشرح « الشيخ الفقيه
الامام العارف الورع الزاهد ، لسان المتكلمين وشيخ المحبين ، الجامع بين
علمي الظاهر والباطن ، والعارف بمقام السائر والقاطن ، السيد الأجل العلامة
سديد الدين أبو محمود عبد المعطى ابن أبي الثناء محمود بن عبد المعطى اللخمي
الاسكندري » . وما لدينا من معلومات عن سديد الدين اللخمي قليلة جداً ،
وكل ما نعلمه عنه أنه ولد عام ٥٧٥ هـ وتوفي عام ٦٥٠ هـ ، وقد شرح منازل
السائرين للهرودي الأنصاري ، والرعاية للمحاسبي ، وأول من نبه إلى
أهمية شرح سديد الدين اللخمي للرسالة القشيرية هو الأستاذ الدكتور
أبو العلا عفيفي أستاذ الفلسفة الإسلامية السابق بكلية الآداب جامعة
الاسكندرية في بحث له بمجلة كلية الآداب عن شارح مجهول للرسالة القشيرية
وسنقدم نحن كما قلت مقتطفات من هذا الشرح ، تبين لنا الاتجاه العام لللخمي
في شرحه

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم ، صلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم ،
قال الشيخ الفقيه الإمام العارف الورع الزاهد لسان المتكلمين ، وشيخ المحبين
الجامع بين علمي الظاهر والباطن ، والعارف بمقام السائر والقاطن ، السيد
الأجل العلامة سديد الدين أبو محمد عبد المعطى بن أبي الثناء محمود ابن عبد
المعطى اللخمي الاسكندري أدام الله توفيقه ، وتقع به صحبه ، وسلك به
طريقه .

الحمد لله العلي الكبير ، الولي النصير ، العليم القدير ، السميع البصير ، احدة
على ما هو عليه من صفات جلاله وكماله معترفا بالعجز والتقصير ، واشكره
على نعمه التي لا يحصوها عقل ولا يشملها تقدير ، والصلاة على سيد العرب
والعجم البشير النذير ، الباذل نفسه في محبة ربه وارشاد أمته بالجد والتشمير ،

وعلى آله وصحبه صلاة دائمة مستمرة ماصح خاطر في ضمير ، وما انتبه
قلب بتذكير . وسلم كثيرا .

أما بعد : فقد سألت جماعة من الإخوان ، السالكين بطريق الرحمن ،
الراغبين في كمال المعرفة ، والبيان لأحوال السالكين ، والفرق بين درجات
الأبرار والمقربين ، أن أبين لهم ما احتوى عليه الكتاب المسمى بالرسالة لجميع
أهل الاسلام المنسوبين إلى التصوف ، الذي اعتنى به الامام الأجل الكبير
المعارف أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري رضى الله عنه ، وأن
ما تضمنته كلماتهم في التوحيد الدالة على قواعد أهل الحق والتسديد ،
والألفاظ التي تواضعوا عليها فيما بينهم ، الدالة على شريف أحوالهم ، وكرم
مقاماتهم ، وأن أبين ذلك بألفاظ قريبة ، تفهم منها المقصود ، وترجع إلى
طريقهم ومعرفة فضلهم ، من شأنه الانكار لذلك والجهود ، فأجبتهم إلى
مرغوبهم ، وسألت الله تعالى أن يعين على حصول مطلوبهم وأن يحفظنا من
الخطأ والزلل ، وأن يبلغنا وإياهم فيه غاية الأمل فهو ذو الجود والاحسان ،
المرجو بالحفظ في القلب واللسان بمنه وكرمه .

فصل : وقد رأيت والله المستعان أن أذكر هذا الكتاب من أول خطبة ،
وانفتح شيثا شيثا على حسب ما يفتح الله سبحانه به فصله وكرامته ، وأبين
ما احتاج إلى بيان ، وأشرح ما احتاج إلى زيادة بسط بخبره من العرفان ،
والله المستعان .

فصل : وإذا انتهى الكلام إن شاء الله إلى ذكر المقامات من التوبة والزهد
وغير ذلك من الأبواب ، وعرف حد كل مقام وعلى وجه التحقيق والصواب
وأجريت عليه جميع أقوال السادة من المشايخ ، لنعرف مقاصدهم من التحديد
أو بيان الثمرات والأسباب ، ونسأل العون من رب الأرباب بمنه وكرمه .

بسم الله الرحمن الرحيم . صلى على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم . قال

الشيخ الامام أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري رضى الله عنه: الحمد لله الذى تفرد بجلال ملكوته، وتوحد بجمال جبروته، وتفرد بعلو أحديته، وتقدس بسمو صمديته .

قال الشارح رضى الله عنه : فقد تضمنت هذه الخطبة من تنزيه الله تعالى عن ما لا يليق بجلاله ، ووصفه بصفات كماله ، وما تفضل به من جميل إحسانه ، ما تنبه عليه ونشير إليه . فقوله رضى الله عنه تكبر في ذاته عن مضارعة كل نظير ، أى تعالى وتقدس عن النظر والشبه . وقوله : وتنزه في صفاته عن كل تناء وقصور، وقصد به إشارة إلى عموم تعلق صفاته من علمه وقدرته وإرادته بسائر متعلقاتها الواجبة والجائزة والمستحيلة ، فان علمه القديم جل جلاله تعلق بكل معلوم ، فهو يعلم نفسه وما يستحيل وجوده ، وما يمكن وجوده ، فقد تعلق علمه بالواجب والجائز والمستحيل ، وتعلقت إرادته بكل ممكن ، ما تخصص منه بالوقوع ، أو باستمرار العدم ، وكذلك تعلقت قدرته بكل ما علم ، وتخصصته إرادته بالوقوع من الجائزات ، فلا تخصص بدون إرادته ، ولا واقع بدون قدرته ، ومن ذلك أفعال خليقته .

وقوله له الصفات المختصة بحقه ، يعنى صفات الربوبية التى تميز عن خلقه . وقوله والآيات الناطقة بأنه غير مشبه بخلقه . يحتمل أمرين : أحدهما الأدلة العقلية الدالة على الفرق بين الصانع والمصنوع ، وتحتمل الآيات الناطقة فى كتابه بتنزيها عن مماثلة خلقه : كقوله ليس كمثل شئ ، وما يجرى مجراه وبدل ذلك على إثبات الكلام لله . وقوله : لا أحد يحصره ، إشارة إلى نفى الأولية والأخروية ، وهو القدم والبقاء ، ولا أحد ينصره : إشارة إلى نفى الأثنينية من الشريك والمعين . وقوله : لا عدد يجمعه إشارة إلى إثبات الوحدانية ونفى الكثرة . وقوله : ولا مكان يمسكه ولا زمان يدركه إشارة إلى استغنائاه عن عرشه وتنزهه عن المكان والزمان .

وقوله : ولا فهم يقدره ، ولا وهم يصوره ، إشاره إلى تنزهه عن الجواهر

والاعراض ، فان التقدير يلحق الجواهر ، والتصوير يرجع إلى الأجسام .
وهي جواهر وأعراض .

وقوله رحمة الله عليه : تعالى عن أن يقال كيف هو أو أين ، أو اكتسب
بصنعه الزين ، أو دفع بفعله النقض والشين . ففي الاول تنزهه عن الجسمية
والمكان ، والثاني استغناؤه عن مخلوقاته في جلب نفع أو دفع نقص في حال من
الأحوال إذ ليس كمثل شئ . وهو الكبير المتعال .

قال الإمام القشيري رضى الله عنه : هذه رسالة كتب بها الفقير إلى الله تعالى
عبد الكريم بن هوازن القشيري رحمه الله إلى جماعة الصوفية ببلدان الإسلام
في سنة سبع وثلاثين وأربع مائة . أما بعد . رضى الله عنكم فقد جعل الله
هذه الطائفة صفوة أوليائه وفضلهم على الكافة سوى عباده من رسله وأنبيائه .

قال الشارح رضى الله عنه : لا خفاء بتفاوت درجات الأمة ، وأنقسامهم
إلى المقربين وأصحاب اليمين على ما دل عليه الكتاب العزيز في سورة الواقعة
وغيرها من السور ، وكذلك ما دل عليه الخبر الصحيح في مسلم : لما سأل
جبريل رسول الله ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان ، فوصفه الإسلام
بأعمال الظاهر من النطق بالشهادتين والصلاة والصيام والإيمان بأعمال القلوب
بما غاب عن الأبصار ، وما أخبر به الرسل عن الله تعالى من الجنة والنار
وبالقدر خيره وشره . ثم أجابه عن الإحسان : بأن تعبد الله كأنك تراه ،
فان لم تكن تراه فانه يراك . ففتى صحح الإيمان بالقلوب وعملت الجوارح بما
أمر به الأنبياء ، كان العبد مؤمنا حقا من أصحاب اليمين ، ومتى ارتقت
درجته ، وتأدب في عباداته ، وتوالت منه نوافله وطاعاته في عموم أوقاته ،
كان من المحسنين ، وهم المقربون ، فان القرب من الله تعالى ليس بالأبدان
وإنما هو بالقلوب ، فمن قلت غفلاته ، وتوالي على قلبه ذكره ودعواته ،
وحسنت مناجاته فهو المعبر عنه بالمقرب والمحسن ، وهذا الصنف هو المعبر عنه

بالصوفي الذي صق عن الأخلاق المذمومة ، وتخلق بالإخلاق المحمودة ، وقام
بواجباته لله تعالى ، وانكف عن محرماته ، وتراقى في درجات مندوباته ، حتى
أحبه الله ، وحفظه في سائر حر كانه وسكناته ، كما جاء في الخبر الصحيح .

هـ - ما تقرب المتقربون إلى بمثل أدا ما اقترضت عليهم ، ولا يزال العبد
يتقرب إلى بالنوافل ، حتى أحبه ، فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به ،
وعد بقية الجوارح الحدث ومعنى كنت سمعه أى بي يسمع وبني يبصر ،
أى احفظه في سائر تصرفاته ويكون مع كمال تقواه متبريا من حوله وقربه ،
ومضيفا ذلك إلى فاعله به والمتفضل عليه ، وفي آخر الخبر: فان دعاني أجبتة،
وإن سألتني أعطيتة ، ولما فسد الزمان واستعير هذا الأسم من التصوف لجماعة
ليسوا بهذه الصفات المذكورات ، تفر عنه بعض الناس ، لعدم معرفته بحقيقة
المراد به ، فقول الأمام فقد جعل الله تعالى هذه الطائفة صفوة أوليائه ، يعنى
المقربين الموصوفين بالاحسان ، وهم المفضلون على بقية الأمة سوى الانبياء ،
وهم الذين يدخلون الجنة والله أعلم ، بغير حساب ، كما جاء في الخبر . وقام
عكاشة بن محصن فقال أنا منهم يارسول الله « فأجابه عليه السلام » أنت
منهم ، وقام آخر فقال سبقك بها عكاشة ، ويحتمل أن يكون سبقك بالمنزلة
بالقدر السابق ، وفي الخبر أيضاً ... أدع الله أن يجعلني منهم ، وقوله: وجعل
قلوبهم معادن اسراره أى خصهم بالألهام الصحيح والفراصة الصادقة كما جرى
لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في قوله ياسارية الجبل ، وغير ذلك مما نقل
من أحواله ، وشهد له به النبي ﷺ في الخبر الصحيح ، أنه قد كان في الأمم
قبلكم محدثون ، وإن يكن في أمتي فعمر بن الخطاب رضي الله عنه فأسرارهم
صافية من الكدورات ، عامرة بحسن المفاجآت ، مقبلة على الله تعالى في جميع
الأوقات ، متصفحة في الحادثات ، ما سبق لها من المغيبات .

واحتصمهم من بين الأمة بهذه الخيرات من الكاشفات في سائر المخلوقات ،

وفي أعمالهم بالخلاص من سائر الآفات والمنتقصات ، ومن هذه صفته ، فهو ممن تستجاب دعوته .

وهم القيات للخلق أى يرجعون إليهم فى مهماتهم ، وينتفعون بقبول دعواتهم ، ويدفعها الله تعالى عن الخلق بهم البليات ، ويسبغ عليهم بهم البركات ، فانهم خاصته ، ومحل نظر رحمته ، وهم القوم لا يشقى جليسهم ، فكيف من أحبوه ودعوا له .

وقوله وهم الدائرون فى عموم أحوالهم مع الحق بالحق ، أى بدورون مع العلم ، والحق حيث دار بهم ، متبرون من أغراضهم وشهواتهم ، ومن اضافة أعمالهم إليهم ، يل يقومون بحقه ، بفضله عليهم ، وعونه لهم وبهذا الاعتبار ، صفوا من كدورات البشرية ، أى حظوظ أنفسهم ، والعمل بمقتضى شهواتهم وأغراضهم .

ورقام إلى محل المشاهدة ، مما تجلى لهم من حقائق الأحدية أى حاملا قلوبهم من انفرادهم بالأفعال ، وخروج غيره من القدرة ولو على ذرة من مثقال ، فانقطعوا بقلوبهم إليه واقبلوا بكليتهم عليه ، واشتغلوا به عن سواه ، ودامت مشاهدتهم له وما يرد عليهم من أحكامه ، إذ لا مالك لهم سواه .

وبهذا شاهدوا مجارى أحكام الربوبية ، أى تصرف الحق سبحانه فيهم وغيرهم من العطاء والمنع والاسناد والاضلال والتوفيق والخذلان ، وكل ذلك عدل منه ، إذ لا ملك لغيره . ولا أمر له ولا ناه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، فهم قائمون له تعالى بما أمرهم به ونهاهم عنه من التكليف ، ناظرون إلى ما أجراه عليهم من سابق قدره من التعريف متبريون من أعمالهم لرؤية الفضل عليهم والاحسان ، شاكرون له على ما أولاهم من النعم ، وحفظهم من التبديل والتحرير ، فإثابهم عليه من الأفعال بفضله ، وما سلمهم

منه من البدع والضلال فيحفظه وطوله ، لا استقر عندهم بحق عبوديتهم له ،
وأنه لا يجب عليه حق لخلق ، وإن احسانه فضل ، وعذابه عدل ، إذ لا يستل
عما يفعل وهم يستلون .

قال الإمام القشيري رضي الله عنه ... اعلموا رحمكم الله أن المحققين من
هذه الطائفة انقرض أكثرهم ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم
كما قيل .

أما الخيام فانها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نساها .

..... القائل عنهم غيرهم إذا نطقوا والتائب عنهم
سوام فيما تصرفوا بل صرفوا .

قال الشارح رضي الله عنه ما ذكره الشيخ من هذه النعوت والأخلاق
الردية ، إنما هو في المتشبهين بهذه الطائفة ، غير المتحققين في السلوك ، إما
لاختلال العلم وغلبة الجهل أو لحب الدنيا ونيل المقاصد العاجلة منها ، وإذا
كان ما وصفه بالمتشبهين بهذه الطائفة ، قد غلب على زمانه وبيئته مما
عام من السنين ، فكيف بزماننا ، وقد تولى على القلوب الإهمال لأمر الدين ،
وقل اتباع العلم ، واعتقد من ينسب لهذه الطريقة بغير تحقيق أن تقليد العلماء
والرجوع إلى الشريعة من جملة القواطع عن الطريق ، فانا لله وإنا إليه راجعون
ولكن لا تخلو الأرض من المحققين في السلوك العاملين بالحيد عن التحقيق
والدلوك ، وهذا الأمر لا يزداد إلا قلة ، كما قال تعالى في كتابه المبين . « ثلثة
من الأولين ، وقليل من الآخرين » وقال عليه السلام . لا تزان طائفة من امتي
على الحق ظاهرين لا يضلهم من خزلهم حتى يأتى أمر الله (الحديث) ، ونحن منبع
كلامه وفاء بالوعد وإلا فالدم على الجملة يكفي لهذه الأحوال الردية .

فقوله : أما الخيام فانها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نساها

يعنى التشبه بالمرقعات والمهينات في الظواهر ، مع خلو القلب من الصدق
والسرائر .

وقوله: خصلت الفترة في الطريقة ، لابل اندرست الطريقة بالحقيقة ، وبين
سبب ذلك بقله الشيوخ الذين يصح بهم الاهتداء ، وقله الشباب الذين حسن
منهم الاقتداء . فلما قل الصنفان ، حصل الخلل في ذلك الزمان ، وهذا إنما
اجراه على غالب الحال ، فمن انتسب إلى شريف الأحوال . وصار الحق
مخفيا ، لظهور الفساد ، وعدم السلوك على وجه الحق والسداد ، وإذا زال
الورع وطوى بساطه ، وهو التفتيش عن الحلال ، والتثبت عند القيل والقال ،
قوى الطمع واشتد رباطه . وذلك لحب الرفعة والمسال ، وما أن ارتفع عن
القلوب حرمة الشريعة ، فهذا والعياذ بالله علامة الكفر والهلاك في الحال
والمال وكيف يمكن أن يكون أقوى الذرائع في حصول أرفع القربات ،
الاعراض عن أصول الديانات ، وإنما اطلق الإمام ذلك لأن مهلاك الدين
الورع ، وفناء الطمع ، فلما غلب على تلك الطائفة حب الدنيا حتى أخذوا
الأموال والفتوحات من جهة لا نرضى ، من السوق والنسوان ، والظلمة من
أصحاب السلطان ، ولم يتثبتوا في التمييز بين حلال وحرام ، واقلوا على
ملاح منها من غير احتشام ، اطلق عليهم قلة المبالاة والدين وعدوا ، ذلك ذريعة
لمقاصدهم الخسيسة ، لا بسلوك الصراط المستقيم ، ونيل الدرجات العلية .

وقوله: ودانوا بترك الاحترام والاحتشام ، وذلك انهم لا يحترمون لالكبير
ولا شيخ ولا لعالم ولا لمن ردهم عن مقاصدهم ومذاهبهم ، وعدوا قلة احترامهم
له ، واحتشامهم من جملة الصدق وعدم الالتفات إلى غير الله ، وهو جهل ،
وكيف يكون صادقا من لم يعظم من عظم الله ، ولم يحترم من أمره
باحترامه .

وقوله واستخفوا بأداء العباد واستهانوا بالصوم والصلوات هذه ، طائفة

زعمت بجهلها أن العبادات والطاعات إنما هي وسائل لحضور القلب مع الله تعالى ، فإذا حصل التوسل . استغنى عن الوسيلة ، وقد شحب الجنيد رضى الله عنه عن هذه الطائفة فقال الذى يسرق ويزني أحسن حالا ممن يقول هذا ، وصدق رضى الله عنه فان من يسرق ويزني ، يقصد نقص نفسه ، وعصيان لربه . وترجى له التوبة والانتقال ، بخلاف من اعتقد أن من جملة ما يقربه إلى ربه ، ترك هذه العبادات والأفعال ، فلا يرجع عن ذلك أبداً . وحكى بعضهم أنه قيل له عمن يقول ذلك ويزعم أنه وصل ، فقال صدق وصل ولكن وصل إلى سقر .

وقوله ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ، وادعوا انهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصول إلى آخر الكلام .

معناه أن هذه المقامات الصحيحة والأحوال الشريفة والبلوغ إلى مقامات التوحيد والتفريد والاشتغال بالحق عمن سواه ، ونيل الخلع والكرامات التي يسبغها على من تولاه من العبيد ، يستحيل أن يجرى على من أخل بالعبادات والواجبات من الصوم والصلوات وحقوق الوالدين والقرايات ، بل إنما تجرى حقاً على من سلم من الإخلال بشيء من الواجبات ، أو ارتكاب شيء من المحرمات ، وتعالى في درجات المندوبات إلى أن أحبه خالق الأرض والسموات ، كما دلت عليه الأخبار التي قدمناها الصحيحة من الكتب المشهورات ، فدل ذلك على خطأهم في السلوك ، وكذبهم فيما ادعوه من المقامات ونيل الدرجات العاليات من ملك الملوك .

قال الإمام القشيري رضى الله عنه ولما طال الابتلاء فيما نحن فيه من الزمان بنا لوقت ببعضه من هذه القصة .

ولى في نشر هذه الشكوى ساوة ومن الله الكريم فضل ومثوبة واستعين

بالله سبحانه فيما ذكره واستكفيه واستعصمه من الخطأ فيه واستغفیه وهو
بالفعل جدير وعلى ما يشاء قدير .

قال الشارح رضى الله عنه: هذا الفصل اعتذر الإمام رضى الله عنه فيه
عما تقدم من ثلب المتشبهين بطواهرهم بالمحققين ، وخلق قلوبهم وأبدانهم عن
أخلاق أهل الدين وصفات المقربين ، وأن انتهى حمله على ذلك الخوف من
أن يسبق إلى أهل زمانه أن الحق ما هم عليه ، وإن أسم التصوف موضوع
على ما تخلقوا به من الصور والأشكال مع خلق الباطن من الصدق ووجود
الاختلال ، وكان يرجو أن يتغير الحال ، وينبه الله سبحانه بفضلله وطوله من
حاد عن الحق إلى الرجوع إليه والامثال . فلما لم يحصل ذلك رأى أن النصيح
للمسلمين واجب عليه ، كما قال تعالى في كتابه وأخذه على العلماء في الحق ،
ليبينه للناس ولا يكتُمونه ، فذكر صفات القوم واعتقاداتهم على مذهب أهل
الحق والسنة ، وكذلك أعمال جوارحهم وموآجد قلوبهم وفضائل ربهم عليهم
في درجات تقربهم ونقلهم في ذلك إلى الشغل به عنهم فضلا عن غيرهم ، وهو
ما يأتي ذكره إن شاء الله تعالى ، فهذا روح هذا الفصل .

﴿فصل في اعتقاد هذه الطائفة في الاصول﴾

قال الامام القشيري رضى الله عنه اعلموا ارشدكم الله أن شيوخ هذه الطائفة
بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد .

قال الشارح رضى الله عنه مقصود هذا الفصل أن الإمام وفقه الله حقق
أن أهل التصوف سلكوا السنة في الاعتقاد ، وما درج عليه الصدر الأول
من أفضل العباد من الصحابة والتابعين ، وإنهم سلكوا الصراط المستقيم ، فلم
يميلوا إلى التشبيه والتمثيل ، كما مال إليه أهل الضلال من القائلين بالجبهة
والجسمية والحلول والانتقال ، ولم يصيروا إلى تقيده سبحانه كما صار إليه
أهل الضلال من القائلين بقدم العالم والتعطيل والضلال ، واثبتوا الحق سبحانه

بدلائل افعاله الدالة على وجوده وكمال صفاته المزه عن مماثلة مخلوقاته ،
والمخالف لها مخالفة مطلقة بواضح الاستدلال ، وعرفوا حقيقة القدم ، وهو
مالا أول لوجوده ، وحقيقة الحدث وهو ما لوجوده أول ، وهو قوله ما هو
حق القدم .

وقوله وتحققوا ما هو نعت الوجود عن العدم : وهو الحادث الذي كان
بعد أن لم يكن ، وهو معنى قول الجنيد : التوحيد افراد القدم من الحدث ،
الذي كان بعد إن لم يكن يعنى بيان الفرق بينها بالأدلة العقلية ، وهو أن
الوحدانية له تعالى ذاتا وصفة وفعلا ، ولم يركنوا إلى محض التقليد المطلق ،
الذى لا يستند إلى الأدلة الصحيحة ، بل فيهم العلماء المحققون والعوام المقلدون ،
فاستنادهم إلى العلماء بالأدلة العقلية القاطعة تسلمهم من اتباع أهل الضلال
وتوصلهم إلى درجات العلماء المحققين بفضل الله فى المال ، فان العالم والمتعلم
فى الأجر سواء . ولذلك قال الجريرى من لم يقف على علم التوحيد بشاهد
من شواهد ، فزلت به قدم الغرور فى مهواة من التلف ، يعنى تمسك بأى
اعتقاد كان ، ولم يتحسس لنفسه ، وافتقاره فى كل حين إلى فعل ربه به فى
صحته وسقمه وجوعه وشبعه وإيمانه وكفره وطاعته وعصيانه ، ويعرف
أنه لا قدرة له على شىء من ذلك بنفسه . وبقي فى الدنيا كالبهائم ، يأكل ليعمل ،
ويعمل لياكل ، فهو من الهالكين الغافلين عما خلق له ، فهذا القدر من
الاستدلال يدل العبد على وجود خالقه وافتقاده إليه فى كل حركة وسكنة ،
والعلماء بما زاد على هذا يعرفون من حقيقة القدم ، وكمال الصفات وتعلقها
بمعلقاتها ، وغير ذلك مما احتوى عليه علم الأصول ما يدفع الله تعالى به أهل
الضلال فيدحضهم على عقبهم بغير جبر ولا منال .

وقد وعد الشيخ الأمام أن يذكر أقوالهم ، ليدل بذلك على أنهم عالمون
بمسائل الأصول ، ونحن نتبع ما يأتى به إن شاء الله تعالى ، ونبين وجه تعلقه

يعلم الكلام ، والرد على أهل البدع والضلال ، بفضل الله تعالى ذى الجلال
والإكرام .

قال الإمام القشيري رضى الله عنه: سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن محمد بن
الحسين السلمي رحمه الله يقول سمعت عبد الله بن موسى السلمي يقول سمعت
الشبلي يقول: جل الواحد المعروف قبل الحدود وقبل الحروف ويعترف
بوجوب طاعته فإن من لم يعرف مالكه لم يعرف بالملك لمن استوجبه .

قال الشارح رضى الله عنه اجتمع كلام رويم والجنيدي ، وهما ممن يقتدى
بهما في هذا الشأن . فانهما جمعا بين علوم الأعمال والحقائق ، وانفق كلاهما ،
على أن أول واجب معرفة الله وهذا الواجب يجب بالشرع ويعرف بالعقل
فانه لا واجب عند أهل السنة إلا بالشرع ، ولذلك استند بقوله تعالى « وما
خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » .

وفسر ابن عباس : ليعرفون ، وهذا صحيح فانه سبحانه إنما خلق العالم
ليستبدل به عليه وإنما يستدل بذلك أرباب العقول ، وهم الجن والانس
والملائكة .

ولهذا قال تعالى : وفي أنفسكم أفلا تبصرون ، ولهذا قيل أعرفكم بنفسه
أعرفكم بربه ، فمن عرف نفسه بالحدث ، علم أن فاعله لا بد أن يكون قديما
لوجوب افتقار الحادث إلى محدث قديم ، ولو قدر المحدث حادثا لتسلسل ،
وما تسلسل لم يتحصل . وإذا عرف ربه وإن من جازاته أن يفعل ما يشاء ،
وأنه أرسل الرسل ، وتعبد خلقه . فيثبذ يتعبد بأمر من تقدمت معرفته له ،
فأول واجب معرفته بربه ، ويليه عبادته له بأمره ونهي .

وقال الإمام القشيري رضى الله عنه أخبرني محمد بن الحسين قال سمعت
محمد بن عبد الله يقول سمعت أبا الطيب المراكشي يقول للعقل دلالة وللحكمة

إشاره وللمعرفة شهادة فالعقل يدل والحكمة تشير والمعرفة تشهد .

قال الشارح رضى الله عنه قوله : للعقل دلالة أى به يستدل وللحكمة إشارة ، والحكمة إصابة الصواب فى القول والفعل ، والمعرفة شهادة ، أى تحقيق ، يعنى أن العلماء والحكماء والعارفين اتفقوا على أن صفاء الأعمال إنما يكون بصفاء التوحيد ، معناه أن سلامة الأعمال من الرياء والعجب والسكون إليه والاعتماد عليه ، إنما يكون إذا امتلأ القلب برؤية الواحد وعظمته . فإذا كان كذلك ، وقعت الأعمال خالصة ، مبرأة من كل شوب . وجواب الجنيد لى سئل عن التوحيد فقال : أفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته إلى آخر كلامه يدل على أن التوحيد هو أفراد الله تعالى بالذات والصفات والأفعال ، فهو واحد فى ذاته ، واحد فى صفاته ، لا يشبهه غيره ، وواحد فى أفعاله ، ولذلك قال الأحّد الذى لم يلد ولم يولد ، فالأحد هو الواحد الذى لا كثرة فيه فليس منه شيء ، وليس فيه شيء ، وليس له شبيه .

قال الامام القشيري رضى الله عنه قال محمد بن أحمد بن محمد بن يحيى الصوفي رحمه الله قال سمعت عبد الله بن علي التميمي الصوفي رحمه الله . يحكي عن الحسن بن علي الدامغانى رحمه الله قال سئل أبو بكر الزهراباذى رحمه الله عن المعرفة فقال المعرفة اسم ومعناه وجود تعظيم فى القلب يمنعك عن التعطيل والنشبه وقال أبو الحسن البوشنجي رحمه الله التوحيد أن تعلم أنه غير مشبه للذوات ولا منقّى الصفات .

قال الشارح رضى الله عنه قوله : المعرفة اسم يعنى لمسمى ، وهو معقول لا يشبهه شيء ، فهو معلوم بالثبوت ، وهو معنى نقي التعطيل ، ولا يشبه شيئا من المخلوقات فقوله : اسم أراد به مسمى معلوما ، وإلا فلا يصح أن تكون حقيقة المعرفة اسما . وإنما أراد علما بمعلوم معظم ثابت ، لا يشبهه شيء . وقول البوشنجي رحمه الله : التوحيد أن تعلم أنه غير مشبه للذوات ولا منقّى

الصفات ، إشارة إلى التنزيه ، وإثبات الصفات القديمة . ردا على من نقاها من المعتزلة ، ومن أثبتها حادثة لاستحالة اتصاف القديم بالحدث .

قال الامام رضى الله عنه قال الشيخ أبو عبيد الرحمن السلمى رحمه الله قال سمعت محمد بن محمد بن غالب رحمه الله قال سمعت أبا نصر أحمد بن سعيد الأسفنجاني رحمه الله يقول قال الحسين بن منصور رحمه الله الزم الكل الحديث .

قال الشارح رضى الله عنه فقله الزم الكل الحدث ، أى أحكم وأقطع ، بحدوث الجميع فان القدم مخصوص به ، لأنه يستحيل أن يكون محدثا ، لافتقار المحدث إلى محدث وتسلسل ، فلزم أن يكون قديما ، وكلامه بعد ذلك فى تفصيل المحدثات ، فكل ما يدرك جسما فلا بد أن يقوم به العرض . للأزمة للجواهر والأجسام الاستحالة خلوها عنه .

قوله والذي بالأداة اجتماعه ، يعنى بالأسباب ، فاذا فقدت الأسباب تفرقت ، وقوله والذي بقيمه غيره ، فالضرورة تمسه ، إشارة إلى سائر المخلوقات ، فانها إلى من يقيمها ويحفظها ، إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا .

وقوله والذي الوهم يظفر به ، معناه أنه لا يتوهم إلا ما يتخيل ويتصور ، والحق سبحانه منزّه عن ذلك .

وقوله ومن أواه محل أدركه أين ، معناه أين سؤال عن المحل والمكان ، وقوله إنه سبحانه لا يظله فوق وبقية كلامه إلى قوله : ولم يفقده ، ليس تنزيه له عن صفة الأجسام من الفوق والتحت ، والمحاذاه وغير ذلك وقوله ، وصفه لا صفته له ، إثبات الصفات لله منزّهة عن أن توصف أى لا نكيف وقوله وفعله لا علة لله ، معناه لا يفعل لغرض ولا حامل ، وقوله وكونه لا

أحد له ، فلا أول ولا آخر له ، إشارة إلى دوام بقائه ، ويلزم عنه نفي الأولية لوجوده ، وقوله ليس له من خلقه مزاج ، رد على الحلوية القائلين بالحلول ، وقوله ولا في فعله علاج ، إشارة إلى قوله إنما أمرنا لشيء ، إذا أردنا أن نقول له كن فيكون ، أى تفعل من غيره مباشرة ولا ملامسة ولا مآلة ، وقوله ، إن قلت متى فقد سبق الوقت كونه ، فمتى سؤال عن الوقت ، وهو من الحوادث ، والله سابق لجميعها . وقوله ، وإن قلت هو فالهاء والواو خلقه فهو رد على القائلين بقدّم الحروف وقوله وإن قات ، أين تقدم المكان وجوده بمعناه أن أين سؤال عن مكان وهو سبحانه منزّه عن الزمان والمكان ، وقوله : فالحروف آياته يعنى والله أعلم كلامه تعالى على لسان رسوله ﷺ المعجز الذى هو دليل على صدقه عليه السلام ، فالآيات هى الدلائل والمعجزات ، وقد عجز الخلق كلهم عن الاتيان بسورة من مثله وحد المعجزة أنها فعل لله تعالى خارق للعادة ، جار على حسب دعوى مدعى النبوة . وفى كلامه إشارة إلى أن الحروف مخلوقة لله تعالى وقوله ووجوده اثباته ، يعنى وجود الحق إقامة الأدلة على ثبوته والعلم بوجوده وقوله ومعرفة توحيده ، إذ من لم يوحد لم يعرفه . وقوله : لا تماقله العيون ليس معناه أنها لا تراه ، وإنما المقلّة هى جرم العين التى ترى ما فى جهة ، والحق منزّه عن الجهات ، وأما فى الآخرة فالسعداء يرونه بأدراك يخلقه الله لهم ، يدركون به ما ليس فى جهة كما خلق فى قلوب العارفين فى الدنيا العلم بما ليس فى جهة ومن كان فى هذه أعمى ، فهو فى الآخرة أعمى .

وقوله ومحيثه من غير تنقل إشارة إلى قوله ، يتنزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا ، أى يتنزل أمره وفضله على خلقه أو هذا أورده الإمام ليدل بذلك والله اعلم على صحة عقيدة هذا الرجل ، وإنما الذى جرى على لسانه مما أوجب قتله ، إنما كان فى وقت غلبة الأحوال ، وعسر التثبت فى المقل ، وأمره راجع إلى الكبير المتعال .

قال الأمام رضى الله عنه سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر

الطوسي السراج يحكي عن يوسف بن الحسين قال: قام رجل بين يدي ذي النون المصري فقال اخبرني عن التوحيد ما هو فقَالَ هو أن تعلم أن قدرة الله في الأشياء بلا مزاج. وصنعتة للأشياء بلا علاج وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه وليس في السموات العلى ولا في الأرضين السفلى مدبر غير الله تعالى وكل ما تصور في وهمك قاله بخلاف ذلك، قال الشارح رضى الله عنه (١١) وجميع هذا الكلام دليل على انفراد الله تعالى بالأفعال، ومن جملتها أفعال العباد، لضرورة الحكم بحدوث جميع ما في العالم وانفراده بالأحداث والخلق والتدبير، وكل مصنوع قائما كان بصنعه وإرادته السابقة، وقوله ولا علة لصنعه تنزيهه عن الأغراض والحوامل على الأفعال وأنه يفعل بلا محاولة. وبلا مباشرة، وقد تقدم.

قال الامام رضى الله عنه والتوحيد علمك وإقراره بأن الله تعالى واحد فرد في أزليته، لا ثاني معه، ولا شيء يفعل فعله.

قال الشارح رضى الله عنه وهذا منه رضى الله عنه يدل على أن النطق بالتوحيد مع صحة الاعتقاد يسمى توحيداً، والعلم بالوحدانية يسمى توحيداً وأرفع التوحيد عليه حكم التوحيد على القلب، حتى لا يرى إلا واحداً يسمى توحيداً ولهذا قال في موضع آخر علم التوحيد مبين لوجوده، ووجوده مبين لعلمه أراد أن علم التوحيد غير نفس التوحيد، ونفس التوحيد وجود غلبة حال التوحيد على القلب.

قال الإمام رضى الله عنه قال ابو عبد الله ابن خفيف الإيمان تصديق القلوب بما أعلمه الحق من الغيوب قال الشارح رضى الله عنه وهذا إيمان بما جاء به الرسول عن الله تعالى وأخبر به عن ذاته وصفاته وأفعاله وأمره ونهيه ووعدته ووعدته قال الامام رضى الله عنه وقال ابو العباس السيارى عطاؤه على نوعين كرامة واستدراج فما ألقاه عليك فهو كرامة وما أزاله

عنك فهذا استدراج فقل أنا مؤمن إن شاء الله وأبو العباس السيارى كان شيخ قومه .

قال الشارح رضى الله عنه وهذا منه رضى الله عنه قول بأن الأفعال كلها من الله خيرها وشرها نافعها وضارها ، ولهذا قال : قل أنا مؤمن إن شاء الله لأن الخير والشر منه ، رداً على المعتزلة وقوله : إن شاء الله نظر إلى العاقبة ، لا بالحالة التي هو فيها . وقوله عطاؤه على نوعين ، ثم فسر به بقوله فما ألقاه عليك فهو كرامة . وما أزاله عنك فهو استدراج ، معناه أن خوارق العادات إذا جرت على العبد الموفق وقد كان خائفاً من الله شديد الرغبة في طاعته ، فقوى يقينه وشكره لديه على نعمه ، فدل ذلك على كونه كرامة أكرمه الله بها وإن أعجب بنفسه ومدح نفسه على ما خص به وجرى على يديه . كان ذلك مكرراً واستدراجاً إلى الهلاك ، ولو لم يجر له هذا الخارق ، وحده واجتهاده في طاعته كان أولى له .

قال الامام رضى الله عنه سمعت الاستاذ أبا علي الحسين ابن علي الدقاق رحمه الله يقول غمز رجل رجل أبي السيارى فقال له تغمز رجلاً ما نقلتها قط في معصية الله تعالى .

قال الشارح رضى الله عنه وهذا من أبي العباس رضى الله عنه اظهار الأعمال لمن يقتدى به ، ليرتد رغبته في الاقتداء والانتفاع . فانه أعلم باكرام الله تعالى له ، وحفظه لأعضائه حتى لم ينقل رجله في معصية الله قط ، وبهذا كان شيخ وقته ، أى ممن يقتدى به ، فأظهره لمن يقتدى به ، ولو لم يكن ممن يقتدى به لكان اظهار الأعمال من الأسرار إلى الاعلان من غير فائدة .

قال الإمام رضى الله عنه وقال أبو بكر الواسطى من قال أنا مؤمن بالله حقاً قيل له الحقيقة تشير إلى اشراق واطلاع وإحاطة فدعواه بأنه مؤمن حقاً غير صحيحة .

قال الشارح رضى الله عنه وهذا إشارة إلى ما روى أن النبي ﷺ قال لحارثه: كيف أصبحت قال أصبحت مؤمناً حقاً قال له إن لكل حق حقيقة فالحقيقة إيمانك . قال عزفت نفسي عن الدنيا . فاستوى عندي ذهبها ومدرها وكانى أنظر إلى عرش ربى بارزاً وإلى أهل الجنة فى الجنة ينعمون ، وإلى أهل النار فى النار يتعاونون فأظلمات لذلك نهارى وأسهرت له ليلى . قال عليه السلام عرفت ، فالزم . فحقيقة الإيمان كما تضمنه الخبر الصحيح فى مسلم لما سأل جبريل النبي ﷺ عن الإيمان فقال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره وتضمن ذلك حقارة الدنيا وجمال الآخرة وتفضيل لما فى الجنة والنار وطى السموات وحمة العرش للعرش وجميع ما تضمنه الكتاب والسنة ، فمن آمن بذلك إيماناً صحيحاً يقيناً حتى غلب على قلبه ذلك حتى كأنه يشاهده ، وإن كان غايياً عن بصره ، لصحة إيمانه ويقينه ببصيرته . وهذا هو الاطلاع والاشراف على المغيبات ، بما جاء به الأنبياء عن الله ، فهو حقيقة الإيمان فمن أحسه من نفسه فهو مؤمن حقاً ، ومن لم يصل إلى هذا الحد ، وجرى ذلك على لسانه مع خلو قلبه عن معاينة فهو إما شاك أو منافق .

ومعنى شهود له بالجنة أن ما كانت حالته هذه مستقيمة فهو المشهود له بها فى وقته ، إن مات عليها ولا يقول ، ليس مؤمناً ، لا لتباس عاقبة عنا ، بل المؤمن مؤمن قطعاً فى وقته ، والظافر كافر قطعاً فى وقته ، وإن جاز التغير على كل واحد منهما ، والعياذ بالله من الكفر ، فتجوزنا للممكن لا يمنعنا عن القطع بالحاصل المتيقن فى نفسه .

قال الإمام رضى الله عنه سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السامى يقول سمعت منصور بن عبد الله عبد الله يقول سمعت أبا الحسن العنبرى يقول سمعت سهل ابن عبد الله الششتري يقول ينظر إليه المؤمنون بالابصار من غير إحاطة ولا

إدراك نهاية وقال أبو الحسين النوري شاهد الحق القلوب فلم ير قلباً أشوق إليه من قلب محمد ﷺ فأكرمه بالمعراج تعجيلاً للرؤية والمكاملة قال الشارح رضى الله عنه فأما ما قاله سهل فإن فيه وقوع رؤيته الله تعالى بالأبصار في الآخرة لمن من عليه في الدنيا بمعرفته بالبصائر وقوله من غير إحاطة ولا إدراك نهاية لأن الإحاطة والنهية إنما تكون في محدود محصور وهذه صفات الأجسام والحق سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك وكلها استحالة أن يكون حسبها استحالة أن تتطرق إليه الحدود والإحاطة وأما قوله شاهد الحق القلوب فلم ير قلباً أشوق من قلب محمد ﷺ فهو إشارة إلى وقت الخروج وإنما الله سبحانه وتعالى لم يزل عالماً بقلب محمد ﷺ وهو الذى خلق الشوق له وأوصله إلى الوقت الذى صلح أن يسمع فأكرمه بالمعراج لفضله عليه بسماع كلامه ورؤيته على الاختلاف فى ذلك بين العلماء هل رأى ربه ليلة المعراج أو لم يره قال الامام رضى الله عنه سمعت الامام أبا بكر محمد بن فورك رحمه الله يقول سمعت محمد المحبوب خادم أبي عثمان المغربي يقول قال لى أير عثمان المغربي يوماً يا محمد لو قال لك أحد ابن معبودك قال كنت أقول حيث لم يزل قال فان قال لك أين مكانه فى الأزل ايش تقول قلت حيث هو الآن يعنى أنه كما كان ولا مكان فهو الآن كما قال فارنضى منى ذلك ونزع قيصره واعطانيه قال الشارح رضى الله عنه وهذا من حسن التعليم والتأديب للمريدين وامتحان صحة إيمانهم لتنبه أعمالهم على أصول صحيحة وتنقطع عن قلوبهم الأوهام والالتفات بالجهات وذلك أنه سأله على وجه الامتحان ليعرف ما يعتقد فقال له لو قال لك قائل أين معبودك وسؤال أين سؤال عن المكان وهو تعالى منزّه عنه فأجابه بقوله حيث لم يزل وقوله حيث لم يزل يعنى استغناؤه فى أزله عن الحثيث فان قل لك فأين كان فى الأزل ايش يقول فأجابه حيث هو الآن فدل على تقبلى الحثيث عنه أولاً وآخرأ فهو السؤال عن المكان إذ لازمان ولا مكان وهو الذى خلق كل زمان ومكان فأعجب الشيخ ذلك ووهب له قيصره لكون الله سده ووفقه وزيادة له فى تثبيته قال الامام رضى الله عنه

سمعت الامام أبا بكر رحمه الله يقول سمعت أبا عثمان المغربي يقول كنت أعتقد شيئاً من حديث الجهة فلما قدمت بغداد زال ذلك عن قلبي وكتبت إلى مكة إلى أصحابنا إني أسلمت الآن اسلاماً جديداً سمعت محمد بن الحسين رحمه الله يقول سمعت أبا عثمان المغربي يقول وقد سئل عن الخلق فقال قوالب وأشباح تجري عليهم أحكام القدرة .

قال الشارح رضى الله عنه ، فى كلامه الأول ذم لمن يعتقد الجهة ، وأن الله سبحانه على العرش بقوله ، قد أسلمت إسلاماً جديداً ، وذلك أنه لما وصل إلى بغداد ، وسمع كلام المحققين فى تنزيه الحق اعترف بالحق ، وكتب به إلى اخوانه بمكة الذين كانوا يعتقدون مذهبهم أو يعلمونه منه ، فأخبرهم بخطابه فيما كان عليه وأنه عرف الحق وانبهه وفى كلامه الثانى ما يدل على أن الأفعال كلها لله ، وأن أفعال العباد جارية بقدرة الله ، وهو مذهب أهل الحق ورد على القدرية وذلك أن قوله سئل عن الخلق أى عن أفعالهم فأجاب بأنهم قوالب وأشباح تجري عليهم أحكام القدرة القديمة ، أى أفعالهم مخلوقة لله تعالى إذ لا خلق لغيره .

قال الامام رضى الله عنه وقال الواسطى لما كانت الأرواح والأجساد قائمتا بالله وظهرتا به لبدواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله تعالى لا بدواتها إذ الخطرات فروع الأجساد والأرواح ، صرح بهذا الكلام إن اكساب العباد مخلوقه لله تعالى .

قال الشارح رضى الله عنه هذا الكلام فيه إشارة بالرد على القائلين بالحلول فان الخواطر والأرواح الكامنة فى القلوب كلها حادثة ، والمعانى التى بها يكون الإدراك والفهم عن الله تعالى كلها حادثة ، فان من الناس من يزعم أن الأسرار قديمة ، والقائلون بالحلول يصرحون بقدم الأرواح ، فقوله لما كانت الأرواح والأجساد قائمتا بالله أى وحدتا بقدرة الله فكذلك

الخطرات والحركات وحدث بالله ، فان الحركات تابعة للأجساد ، وهي الأعراض والخواطر ، تابعة للأرواح فصرح كلامه هذا بحدث الجميع .

قال الامام رضى الله عنه سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السامى يقول سمعت محمد بن عبد الله يقول سمعت أبا جعفر الصيدلانى يقول سمعت أبا سعيد الخراز يقول من ظن أنه يبذل الجهد يصل فتمتع ومن ظن أنه بغير الجهد يصل فتمتع وقال الواسطى أقسام قسمت ونعوت أجريت كيف تستجلب بحركات أو تنال بسعائيات . قال الشارح رضى الله عنه فى كلام أبا سعيد الخراز اشارة إلى اثبات الكسب للعبيد ، والتبرى من الحول والقوة لغير الله ، فمن ظن أنه يبذل الجهد ليصل غايل عن عون الله وقوته ومتعن يعنى أنه متعوب ، ولا يصل إلى مطلوب ومن ظن أنه بغير الجهد يصل يعنى الجهد فى الإوامر والمنهاى فتمتع ترك ما أمره الله واغتر به أى بربه ورحمة الله وعفوه ، ولكن على العبد أن يجتهد فيما أمره به ونهاه ، ويتكل على عونه وعلى فضله فى جميع ما يتعاطاه . وأما كلام الواسطى رحمه الله ، ففيه اشارة بالرد على القدريّة ، والتفات بالسوابق ، فانه لا ثجرى على العبيد فى جميع الملك الا ما سبق فى ارادة الله وقدره ولكن تدليل كلامه بما يخلصه من مذهب الجبر وهو أن الحركات والسعائيات فى الطاعات ، وقد جعلها الله أسباب النجاة ، ويكون الفلاح مشروطا بجرانها ، وسبق فى ارادة الله وعلم أن فلاح العبد وسعادته مشروط بهذه الحركات والطاعات ، ولا بد من جريان السبب والمسبب جميعا ، وقد ترتب عليها ، ونيلت بها ، لا من حيث العبد ، بل من حيث ترتيب الرب وقدره ، فهذا هو إثبات الكسب والتبرى من الحول والقوة والتجلى والتخلى .

قال الامام رضى الله عنه وسئل الواسطى عن الكفر بالله تعالى أو لله فقال الكفر والإيمان والدنيا والآخرة من الله تعالى وإلى الله وبالله والله من الله ابتداء وإن شاء وبالله مرجعا وانتهاء وبالله بقاء وفناء والله ملكا وخالقا .

قال الشارح رضى الله عنه فى هذا الكلام إشارة إلى الرد على المعتزلة فى خروج بعض الأفعال عن قدرة الله تعالى على زعمهم تعالى الله عن ذلك كالكفر والشر والظلم على زعمهم ، فسئل عن الكفر والإيمان هل هما من الله فقال هما من الله وإلى الله وبالله والله قال هما من الله خلقا وإنشاء ، أى هو خالقها ومنشئها وإلى الله ليوم القيامة يطالب بها ويسأل عنها ، وبالله تصرّح بأن العبد لا يقدر على كفر ولا إيمان إلا بعون الله والله طاعة من المطيعين وكفر وعصيان من الكافرين ، فهذا الاعتبار كانا من الله وإلى الله وبالله والله .

قال الامام رضى الله عنه وقال الجنيد سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال : هو اليقين فقال السائل بين لى ما هو فقال : هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله تعالى وحده ولا شريك له ، فاذا عرفت ذلك فقد وحدته .

قال الشارح رضى الله عنه فقوله : كما سئل عن التوحيد هو اليقين أى أن يوقن بأن الله واحد لا شبيه له ولا شريك له مطلقا لا فى ذاته ولا فى صفاته ، ولا فى أفعاله ، فلما لم يفهم السائل ذلك نزل به قليلا بالأفعال خاصة قال له أن تعلم أن حركات الخلق وسكونهم فعل لله تعالى ، فكلم على حسب فهمه خاصة ، وخاطبه بالأفعال وسكت عن الذات والصفات .

قال الامام رضى الله عنه سمعت محمد بن الحسين رحمه الله يقول سمعت عبد الواحد بن على يقول سمعت محمد بن الحسين الجوهري يقول سمعت محمد بن موسى الواسطي يقول سمعت محمد بن الحسين الجوهري يقول سمعت ذا النون المصري يقول وجاءه رجل فقال إدع الله لى فقال إن كنت قد أيدت فى علم الغيب بصدق التوحيد فكلم من دعوة مستجابة قد سبقت لك وإلا فان النداء لا ينقذ الغرقى

قال الشارح رضى الله عنه وهذا يحتمل وجهين أحدهما أن الشيخ غلب على قلبه في هذا الوقت النظر إلى السوابق ، وكلمه هذا الشخص بما غلب عليه ، مع معرفته بأن الدعاء المطلوب محثوث يعلى أو لا سيما ممن يظن به الخير وترجى بركة دعائه، الوجه الثانى أن يكون هذا السائل ممن يميل إلى القدر لا يبغي على الأسباب فأجابه الشيخ بأنك إذا كنت من المخصوصين في علم الله تعالى وسابق قدره بدرجة الموحدين ونيلها ، فكم من دعة مستجابة لك من الانبياء الصالحين الذين يدعون لسائر المؤمنين والمؤمنات، فاراد أن يحضه على معرفة الحق ويحصل درجة الموحدين .

قال الامام رضى الله عنه وقال الواسطى : أدعى فرعون الربوبية على الكشف وادعت المعتزلة على السر تقول ما شئت فعلت .

قال الشارح رضى الله عنه وهذا ذم عظيم لمذهب القدرية حتى ساوى بينهم وبين فرعون في الكفر ، فان كل من ادعى الربوبية فهو كافر، إلا أن فرعون صرح بذلك فقال : أنا ربكم الأعلى والقدرية قالوا تفعل ما نشاء فستروا دعواهم الربوبية بأفعالهم، فانه لا يفعل ما يشاء إلا الله، ولهذا قيل القدرية مجوس هذه الأمة، فانهم لم يرجعوا إلى دين الله ، فان الرب هو المعبود لا العباد والمالك لا المملوك .

قال الامام رضى الله عنه وقال أبو الحسين النورى التوحيد كل خاطر يشير إلى الله تعالى بعد الاتمازجه خواطر التشبه .

قال الشارح رضى الله عنه وهذا صحيح فان التوحيد تارة يطلق على علم الموحد بالوحدانية ، وتارة يطلق على نطقه بالوحدانية ، وتارة يطلق على حاله وافراده الحق بكل ما هو فيه ، وإضافته له ، وهذا هو توحيد الصوفية . وربما تبروا من هذا التوحيد ومن إضافته إلى كسبهم ونفى استشعارهم وإضاقتهم

إياه المألوفة ، وهذا الاعتبار قال كل خاطر يشير إلى الله يعنى مفرداً لا يزاحم غيره لا تشبه ولا غيره .

قال الامام رضى الله عنه إن الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى رحمه الله قال سمعت عبد الواحد بن بكر يقول سمعت هلال بن احمد يقول سئل أبو علي الروزا يادى عن التوحيد فقال التوحيد استقامة القلب بإثبات مفارقة التعطيل وانكار التشبه والتوحيد فى كلمة واحدة كل ما صورته الأوهام والأفكار فآله سبحانه بخلافه لقوله « ليس كمثل شىء » .

قال الشارح رضى الله عنه ، وقوله أما استقامة القلب فى إثبات الرب تعالى بصفاته مفارق للتشبيه والتعطيل ، فالمشبهة كفروا والمعطلة جحدوا وقوله والتوحيد فى كلمة واحدة ، وهو يعنى ما صورته الأوهام ، أو تخيلته الأفكار فآله سبحانه بخلافه .

قال الأمام رضى الله عنه وقال أبو القاسم النصر اباذى المحبة باقية بأبقائه وذكره لك ومحبه اك باقية ببقائه فستان بين ما هو باق ببقائه وهذا هو الذى قاله الشيخ أبا القاسم النصر اباذى عاية التحقيق فان أهل الحق قالوا صفات القديم سبحانه باقية ببقائه تعالى فنبه على هذه المسألة وبين أن الباقي باقى ببقاء خلاف ما قاله مخالف الحق .

قال الشارح رضى الله عنه . وفايدة هذه المسألة أن العبد يرقى همته ، ويكون مشغولاً بنيل محبة الله تعالى وذكره له ، وشرف منزلة عنده ، ، دون ما يخلفه فيه من أفعاله من كراماته ونيل عواقبه ودرجاته فى دنياه وآخرته من نعيمه فى جنته ، فقال الجنة وما فيها والدنيا وما فيها ، ما قضى منها ، فانما بقى بأبقائه ، وهو أثر قدرته ومحبهه ، وذكره لك ورحمته هى صفاته القديمة التى لم تزل ، فستان بين من علق قلبه بصفاته ، وبين من علق قلبه بأفعاله .

فأراد الشيخ رحمه الله تعالى من الوقوف على الأفعال إلى كمال الصفات والذات
وكمال الانشغال ، وما هنا بحث كلامي في الصفات ، وهل هي باقية لأنفسها ،
أو ببقاء لا يليق لهذا الموضع .

قال الإمام رضى الله عنه إن محمد بن الحسين قال سمعت النصر اباذى يقول
أنت متردد بين صفات الفعل وصفات الذات وكلاهما صعبة على الحقيقة ،
فاذا همت في مقام التفرقة قرنتك بصفات فعله وإذا بلغت إلى مقام الجمع قرنتك
بصفات ذاته وأبو القاسم النصر اباذى شيخ وفقهه .

قال الشارح رضى الله عنه مراده هاهنا بالصفات الأسماء ، والعبد تارة
يذكر الله تعالى بأسماء ذاته من جلاله وكماله وقدرته وبقائه ، فاذا كان متفكرا
فيما يذكره فيه في صفات ذاته تعالى فهو مقرون بصفات ذاته أى ثابت بمجموع
القلب عليها ، وإذا ذكر الله تعالى بكونه خالقاً رازقاً منعماً متفضلاً ، قرنه
بالأسماء التى تدل على أفعاله ، وهى متسعة وقد بعد قلبه بالفكرة فى الأفعال
عن الفكرة فى الذات والصفات ، فلذلك قال همك أى فرق قلبك وهمومك
وكل ما أنت فيه فضل لله تعالى عليك ، وإحسانه إليك ، ولكن فرق ما بين
مجموع القلب مع الحق ، وبين مفرق البال فى تفاصيل الخلق .

قال الإمام رضى الله عنه سمعت الأستاذ الامام أبا اسحق الاسفرايينى
رحمه الله يقول لما قدمت من بغداد كنت أدرس فى جامع نيسابور مسألة
الروح وأشرح القول فى أنها مخلوقة وكان أبو القاسم النصر اباذى قاعداً
متباعداً عنا يصغى إلى كلامى فاجتاز بنا بعد ذلك اليوم بأيام قلائل فقال
لمحمد الفراهيدانى أنى أسلمت على هذا الرجل وأشار إلى .

قال الشارح رضى الله عنه وظاهر هذا الكلام يدل على ان النصر اباذى
كان يعتقد قدم الروح فلما سمع الأدلة على حدوثها ، صرح بأنه أسلم على يد

هذا الرجل ، ويحتمل وجها آخر وهو أنه لم يكن يعتقد القدم وكان يعتقد الحدث ولكنه لم يطلع على وجه الدليل على ذلك ، فلما سمعه من الامام الاسفراييني وانشرح صدره ، وانفسح للدليل فعبّر عنه بالاسلام . وهو كمال الاستسلام . والاذنقال من الاعتقاد في العلم وقد قال المحاسبي رضى الله عنه في بعض أجوبته عن الروح ، وكفى بالله موحداً والبارى تنزه عن التحديد ، وهذا إشارة إلى الرد على من يقول بالحلول تعاني الله عن ذلك علوا كبيرا .

قال الامام رضى الله عنه سمعت محمد بن الحسين السلمي رحمه الله يقول سمعت أبو الحسن الفارسي يقول سمعت ابراهيم بن مقاتل يقول سمعت الجنيد يقول متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير ممن له شبيه ونظير هيات هذا عن عجيب إلا بما نظف النظيف من حيث لإدراك ولا وهم ولا إحاطة إلا إشارة التعيين وتحقيق الإيمان .

قال الشارح رضى الله عنه ولهذا الكلام في اطلاقهم الوصول إلى الله تعالى ، فبين معناه وأن الوصول ليس بالحس والتقرب المعهود ، وإنما هو بكمال التعيين والمعرفة بالله تعالى ودوام الذكر وقلة الغفلات . ولهذا قال : الا من حيث لا أدرك ولا وهم إلى آخر كلامه ، فبين معنى الوصول عند القسوم .

قال الأمام رضى الله عنه وقال محمد بن الحسين رحمه الله قال سمعت عبد الواحد بن بكر يقول حدثني احمد بن محمد بن علي البردغى قال أن طاهر بن اسماعيل الوازى قال قيل ليحيى بن معاذ أخبرنا عن الله عز وجل فقال الله واحد فقال كيف هو فقال ملك قادر فقيل اين هو فقال بالمرصاد فقال السائل لم أسألك عن هذا فقال ما كان عند هذا كان من صفة المخلوقة فأما صفة ما اخترتك عنه وأن محمد بن الحسين قال سمعت أبا بكر الرازى يقول سمعت أبا علي

الراوزبارى يقول كلما توهم متوهم بالجهل أنه كذلك فالعقل يدل أنه بخلافه .

قال الشارح رضى الله عنه قال السائل الذى سأل ابن معاذ قد يكون ممن يعتقد الجسمية والجهة ، فسأله على وجه الامتحان ، عن ينكر على سؤاله فدلوا بواضح الاستدلال ، فسأله عنه تعالى فأجابه بأنه الله واحد ثم سأله عن الكيفية والمستحيلية عليه تعالى ، فأجابه بصفاته وجلاله ، وهو أنه ملك قادر ثم سأله عن المكان المنزه عنه لأنه تعالى كان ولا مكان ، فأجابه أنه تعالى بالمرصاد ، لأنه تعالى وصف نفسه بذلك ، ويعنى يوم القيامة فقال ما سألتك عن هذا فأجابه بأن هذه صفة من سألت عنه ، وأما غير ذلك فهي صفة المخلوق لا الخالق وما نحو هذا الجواب : والسؤال ما صدر من فرعون لموسى لما قال له ومارب العالمين ، فأجابه بأفعاله الدالة عليه فسأله عن الماهية فأجابه بالأفعال التى تدل على ثبوتها ووجودها وإلى هذا يرجع قول الراوزبارى ، كلما توهم متوهم بالجهل ، قاله بخلافه ، فان المتوهم الجاعل إنما يتوهم الأجسام المعهودة ذوات الأحياء والتعديدات ، والحق سبحانه لخلاف ذلك .

قال الإمام القشيري رحمه الله ، وسأل ابن شاهين الحفيد عن معنى مع فقال مع على معينين مع الانبياء بالنصر والكلاية قال الله سبحانه : إني معكما أسمع وأرى ، ومع العامة بالعلم والاحاطة : قال الله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم فقال ابن شاهين مثلك يصلح أن يكون دلا للامة على الله .

قال الشارح رضى الله عنه هذا تفصيل ما يدل على لفظ المعية من الله تعالى بالنسبة إلى الخلق . قال الله تعالى وهو معكم أينما كنتم . وقال «إن الله مع الذين اتقوا ولذين هم محسنون» . وقال «إني معكما أسمع وأرى» . وقال ولا

أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم إينا كانوا، فهو مع الكل بالعلم والاحاطة واختص منهم الأولياء بالحفظ والعناية، تولى نصرهم ومعاونتهم على طاعته واختص الانبياء بالنصر والكلالة، فخرج من مجموع ذلك أن المعية لمعنى المجاورة والمقاربة والمدانة في وصف مجال التعدد معانيها .

قال الإمام رضى الله عنه : وسئل ذو النون المصرى عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى . قال : اثبت ذاته ونفى مكانه ، فهو موجود بذاته والأشياء موجودة بحكمته كما شاء .

قال الشارح رضى الله فى عنه استوى محامل عديدة منها ما تجوز نسبته إلى الله تعالى ، ومنها ما يستحيل عليه . فقال استوى : يعنى جلس واستوى بمعنى اعتدل ، واستوى بمعنى قهر ، واستوى بمعنى علا واستوى بمعنى فصل ، فالقسمان الأولان بمعنى الاستقرار من الاستواء والاعتدال عن الاعوجاج محالان فى حق الله تعالى ، فانهما من صفات الأجسام وأما قصد : كما قال تعالى فى موضع آخر « ثم استوى إلى السماء » ، أى قصد إلى فعل أمر فيها ، واستوى بمعنى علا وتنزه كما قاله مجاهد واستوى بمعنى استولى ، كما قيل استوى بشر على العراق ، وهذا مما يصح نسبته إلى الله تعالى ، فمن العلماء من ينفى أن يكون المراد بلفظ استوى على العرش ما لا يليق بجدار الله تعالى ويمسك عن تعيين المراد بالآية فان ذلك هو المحذور ان يعتقد العبد فى الله تعالى ما لا يصح نسبته اليه ، والتعيين لا تدعو اليه حاجة دينية ، ومن العلماء من اختار التعيين بما يجوز وصفه به لازالة اللبس فى السكوت عن الجواب ، فاختار سفيان الثورى قصد ، واختار مجاهد علا وتنزه واختار جماعة من العلماء قهر وملك فقول اثبت ذاته من حيث دلالة اللفظ لقوله الرحمن ونفى مكانه من حيث دلالة العقل على أنه ثابت قبل جميع خلقه العرش وغيره قال الإمام الشبلى رحمه الله عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال الرحمن لم

يزل والعرش محدث والعرش بالرحمن استوى . وسئل جعفر بن نصير عن قوله الرحمن على العرش استوى ، فقال استوى علمه بكل شيء ، فليس شيء أقرب إليه من شيء . قال الشارح رضى الله عنه فأما الشبلى فأشار إلى استغناؤه تعالى عن العرش في أزله ، فانه قديم والعرش محدث ، فكما استغنى عنه قبل أن يخلقه فهو مستغن عنه بعد خلقه ، وإنما خلقه وجملة العالم ليستدل بعظمه على عظمة خالقه ، وإذا كان هو الكرسي لذي هو بين يدي العرش وسع السموات والأرض بنص القرآن ، فكيف يكون العرش الذي موضعه من العرش ، موضع الكرسي من السرير ، ولا يقدر قدر العرش إلا الله .

وقوله والعرش بالرحمن استوى يعنى بقدرته وإرادته وقول جعفر بن الصغير لما سئل عن قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى قل استوى علمه بكل شيء ففيه تنزيه الرب سبحانه وتعالى عن احتياجه إلى مخلوقاته ، وإذا كانت سائر الأشياء مخلوقة له فهي معلومة ، فقوله استوى بعلمه بكل شيء يعنى بكل مخلوق ، والعرش من جملة مخلوقاته ، فأشار إلى الفرق بين الصانع والمصنوع والقديم والمحدث

قال الامام رضى الله عنه وقال جعفر الصادق من زعم أن الله في شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك ، لو كان على شيء لكان محمولا ولو كان في شيء لكان محصورا ولو كان من شيء لكان محدثا وقال جعفر الصادق في قوله تعالى ثم «دنا» ، من توهم أنه بنفسه دنا ، فقد جعل ثم مسافة ، إنما التواني قالى أنه كلما قرب منه ، بعد عن أنواع المعارف إذ لا دنو ولا بعد .

قال الشارح رضى الله عنه . فقول جعفر الأول من زعم أن الله تعالى في شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك إلى آخر كلامه ، يحتمل أحد

معنيين : أحدهما أنه جعل معه شيئاً قديماً ، وقد قامت الأدلة على وحدانية تعالى ، وبهذا الاعتبار مشرك معه في القدم غيره ، والمعنى الثاني أطلق الاشراك على الكفر ، وهو اعتقاد الحدث ، فإن من قال إن الله سبحانه في شيء ، فقد جعله محدوداً محصوراً ، وهذه صفات الأجسام ومن قال منتهى فقد جعله مخلوقاً مصنوعاً ، ومن قال على شيء فقد جعله محمولاً ، وهذا كله يدل على الجسمية ، وهو كفره وقوله الثاني في تأويل قوله تعالى ثم «دنا» فقوله من توهم أنه دنا بنفسه من الحق سبحانه كما تعتمد من التداني بالحس ، فقد تم مسافة ومكاناً ، وهو سبحانه منزّه عن الزمان والمكان ، وإنما دنو النبي ﷺ من ربه تعالى يحمل على أجدوجيهين ، يحمل على وصوله إلى مكان شريف من مخلوقاته الذي لم تبلغه غيره من البشر ، ويدل عليه ما روى من مفارقة جبريل للنبي ﷺ وما منا الإله مقام معلوم ، وما ذكر من الوقوف ، فيكون الإشارة ها هنا بدنا أي قرب من المكان الشريف ، الذي لم يتأله غيره ، كما أن الناس في الجنة يزورون أن الله تعالى في جنة عدن وهو محل كشف الحجاب عنهم ومحل زيارتهم ، فيكون الحق سبحانه شرف هذه الجنة بأن جعلها محل رؤيته وزيارته وكذلك دنو الرسول ﷺ إلى هذا المقام الذي اختصه به وبلغه إياه في ليلة الإسرى ، فهذا وجه الوجه الثاني ما أشار إليه جعفر بن محمد في كلامه : من أنه كمال اشتغال بالله تعالى ، وقرب قربته من رؤيته ومناجاته وذكره ، حتى غاب عن سائر المخلوقات فإنه بعد عن غيره الكمال شغله به ، وهذا جائز في الدنيا والآخرة ، فإنه كل من كمل شغله بجلال الله تعالى وجماله ورؤيته ومناجاته ، بعد قلبه عن ذكر غيره بل ربما بعد عن ذكر نفسه ، وإحساسه عن كونه ذا كرا ، فبهذا الاعتبار يكون القرب ، إلا بالحس ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قال الامام القشيري رحمه الله ورأيت بخط الأستاذ أبي علي رحمه الله

أنه قيل لصوفي أين الله فقال اسحقك الله تطلب مع العين أين هي وأن الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي رحمه الله قال سمعت أبا العباس بن الحساب البغدادي رحمه الله يقول سمعت أبا القاسم بن موسى يقول سمعت محمد بن أحمد يقول سمعت الالفيتاري يقول سمعت أبا سعيد الخزاز يقول حقيقة القرب فقد حسن الأشياء من القلب وهدوء الضمير بالله تعالى .

قال الشارح رضى الله عنه وه ذا أن القولان جاريان على ما فسرنا به أحد الوجهين في الدنو من أنه إذا امتلأ القلب بذكر الله تعالى والشغل بمناجاته فقد العبد حس غيره من قلبه ، فاما دعاء الأول على السائل بقوله : اسحقك الله تطلب مع العين أين ، فيدل على أن المسئول كان في حالة الحضور مع الله وكان لا يرى في كل متحرك ولا ساكن إلا الله فكان كل متحرك عنده وساكن إنما يتحرك ويسكن بالله ، فصار كالعيان عنده ، فلغلبة ذلك على قلبه . قال اسحقك الله أى أبعدك الله تطلب مع العين أين ، وأين سؤال عن غايب ، درعائوه بالسحق يحتمل وجهين أحدهما وهو الأحسن : أن يكون دعاء له بأن يغيبه الله عن نفسه بكمال شغله بربه ، حتى ينال ما سأل عنه ، ومن جملة اصطلاحاتهم السحق والمحق فمن شغله الله بذكره عن نفسه ، وبقيت فيه بقية تنتقم بها فيسمونه سحقا ومن اصككم بالكلية عن نفسه يسمونه محقا ، فالمحقق عندهم أتم من السحق في الحق يبقى أثرا ، والمحق أبلغ من ذلك . والوجه الثاني وهو دون هذا أن يكون شوش على حاله بسؤاله عن الابن ، وهو المكان ، فلم يحتمله ، فدعى . والأول أولى .

قال الإمام سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت محمد بن علي الحافظ يقول

سمعت أبا عبد الله بن قهرمان يقول سمعت ابراهيم الخواص يقول اتهمت إلى رجل وقد صرعه الشيطان فجعلت أذني في أذنه فتناداني الشيطان من جوفه دعني أقتله فانه يقول القرآن مخلوق، وقال ابن عطاء إن الله تعالى لما خلق الأحرف جعلها سرا له فلما خلق آدم عليه السلام بث فيه ذلك السر ولم يث ذلك السر في أحد من ملائكته فجرت الأحرف على لسان آدم عليه السلام بفنون الجربان وفنون اللغات فجعلها الله تعالى صوراً لها، صرح ابن عطاء رحمه الله بأن الحروف مخلوقة وقال سهل بن عبد الله بأن الحروف لسان فعل لا لسان ذات لأنها فعل مفعول وهذا أيضاً تصريح بأن الحروف مخلوقة، قال الشارح رضى الله عنه اجتمع قول الخواص وابن عطاء وسهل على التصريح بأن الحروف مخلوقة رداً على من يزعم أن الحق سبحانه يتكلم بالحروف والصوت وأن الحالات يستحيل أن يكون صفة القديم، فأما قول الخواص فتناداني الشيطان من جوفه، دعني أقتله . فانه يقول القرآن مخلوق، فهذا من خوارق العادات، وهو كلام الجن للنبي آدم، نص القرآن على اسلام بعضهم، لما سمعوا قراءة النبي ﷺ بنخلة أو بعكاظ ورجعوا إلى قومهم منذرين واعظين، فدل الخارق من قول الجن على كفر من قال هذا القول، وأنه يستحق القتل، وأما قول ابن عطاء لما خلق الله الحروف جعلها سرا له معناه أسرها عن الملائكة، وعلمها آدم . وهذا معنى قوله ثم بثها فيه كما قال تعالى وعلم آدم الأسماء كلها، وهو الذي خلقها على لسان آدم، وأجراها لما أنبأهم بالأسماء كلها . وقوله جعلها صوراً معناه قوالب تفهم منها المعاني التي دلت عليها، فأدم وكلامه كل ذلك مخلوق لله تعالى، وأما كلام سهل فيرجع إلى هذا، وأنها أدلة أفعال لأن اللسان عبارة عما يفهم منه، فالخروف دلت على فاعلها ومحدثها، لا على أنها صفة له وقائمة بذاته، إذ ليس يرجع

عن أفعال الذات صفة حقيقة قائمة بالذات وإنما الأفعال كلها واقعة بقدره الله على حسب إرادته وعلمه ، والحروف من جملة أفعاله .

قال الإمام القشيري رحمه الله وقال الجنيد في جوابات مسائل الشاميين التوكل عمل القلب والتوحيد قول القلب قال هذا قول أهل الأصول إن الكلام هو المعنى الذى قام بالقلب من يبقى الأمر والنهى والخير والاستخبار وقال الجنيد فى سائل الشاميين أتعذر الحق تعلم الغيوب فعلم ما كان وما يكون وما لا يكون أى لو كان كيف كان يكون .

قال الشارح رضى الله عنه قول أبو القاسم الجنيد الاول دلالة على اثبات كلامه النفس على ما ذهب إليه أهل السنة ، وأن الكلام لا يختص بقول اللسان ، وقد قال تعالى ويقولون بأنفسهم لولا يقدينا الله بما نقول ، فجعل القول فى النفس واللسان جميعاً ، وكلام النفس ليس بحرف ولا صوت ، وإنما الحرف والصوت من توابع الالفاظ . وفرق فى هذا الكلام بين العلم وكلام النفس ، فان من أنكر كلام النفس يردده تارة إلى العلم وتارة إلى الارادة . وفى قوله الثانى تعلق علمه القديم بالواجب والجائز والمستحيل فقوله لما كان اشارة بالموجود وقوله ما يكون اشارة إلى الجائز الوجود ، وكذلك ما لا يكون مما يصح أن يكون ، فهو أحد قسمى الجائز ، ويوجد من هذا عموم لقلق علمه بكل معلوم سبق فى علمه وجوده على التفصيل ، فان يقيم أهل الجنة وعذاب أهل النار لا يتناهى ، وكما ينعم أهل الحق ويعذب به أهل الضلال ، معلوم له على التفصيل قال الإمام رضى الله عنه وقال الحسين بن منصور . من عرف الحقيقة فى التوحيد سقط عنه لم وكيف .

قال الشارح رضى الله عنه يعنى أن حقيقة التوحيد أفراد الله تعالى ذاتا وصفة ، وأن من جازاته أن له أن يفعل ما يشاء ، وأنه لا يقع خلاف إلى سبق ولا يتغير ولا يتبدل معشوم ، فمن صح عنده هذا المعنى سقط عن قلبه الاعتراض على ما يشاهده من الواقع فى الاضلال والهداية والفساد ومقتضى الحكمة ولم وكيف ، فان له أن يفعل ما يشاء إذ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

قال الامام رحمه الله إن محمد بن الحسين قال سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت جعفر بن محمد يقول قال الجنيد: أشرف المجالس وأعلامها الجلوس مع الفكرة فى ميدان التوحيد .

قال الشارح رضى الله عنه يعنى والله أعلم الجلوس مع الله تعالى متفكراً فى عظمتة وجلاله وتنزهه ووحدانيته وبقائه ، واستغنى به عن خلقه وكمال صفاته وتعلقها بمتعلقاتها من علم وإرادته وقدرته ووجود العظمة التى تدهش والكمال الذى يخرس ، فهذه الحالة أشرف أحوال العبد بالنسبة إلى فكرته فى الجنة وما احتوت عليه من الخيرات ، أو فى النار وما احتوت عليه الأرض من المخلوقات وأنواع الحيوانات والنباتات وغير ذلك فان هذه أسباب تدل على كمال فاعلها وخالقها فاذا وصل القلب إلى معرفته ، وبقي مشغولا بالنظر فى كماله وجماله كان ذلك من أشرف أحواله وإن كانت أحواله وفكره فى الامور الدينية كلها شريفة .

قال الامام رحمه الله وقال الواسطى ما أحدث الله شيئا أشرف من الروح مخلوقه ، صرح بهذا الكلام إن الروح مخلوقه .

قال الشارح رضى الله عنه قال فيه رد على القائلين بقدم الأرواح

والصائرين إلى حلولها في الأشباح من النصارى وغيرهم ممن بعد من الفلاح والنجاح، قال الامام القشبرى رحمه الله قدمت هذه الحكايات على أن عقايد مشايخ الصوفية توافق أقاويل أهل الحق في مسائل الأصول وقد اقتصرنا على هذا المقدار خشية خروجنا عما أثرنا، من الاختصار — قال الشارح رضى الله وما ذكره الامام رضى الله عنه صحيح وقد نهنا على وجوه مغالاتهم في التوحيد وخروجهم على مسائل الأصول .

والله المستعان والموفق

الفلسفة الإسلامية شخصياتها - ومذاهبها

الفلسفة الإسلامية

شخصياتها ومذاهبها

تأليف
الدكتور محمد علي أبو ريان

مشكلة الفلسفة الإسلامية

الفلسفة الإسلامية ليست استمرارا للمذاهب فلاسفة اليونان :

اختلف الباحثون في تقدير منزلة الفلسفة الإسلامية من التراث الإنساني الفلسفي ، فذهب طائفة من المؤرخين إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم ، بل لقد بالغ نفر من هذا الفريق فأرجع ذلك إلى ضحالة العقلية الإسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر وسبر أغوار المذاهب الفلسفية، والإتيان فيها بجديد يذكر ويستحق أن يضاف إلى حصيلة الفكر العالمي المتصل . ولا شك أن الأفريق الأول من الطائفة المنكرة لأصالة الفلسفة الإسلامية إنما يرجع في دعواه إلى أن الفلسفة اليونانية قد سدت منافذ الإبداع الفلسفي على اللاحقين إذ أنها - بحسب رأيهم - قد أكملت رسالة الفلسفة في تفسير الكون والإنسان والمبدع الأول ومن ثم فلا يبقى للخلف إلا أن يجيد النقل عنها ويتقن الشرح لنصوصها والإبانة عن مغلفاتها والتعليق على مسائلها ، وقد سار على هذا الدرب الهلينيون والرومان والمسيحيون ومنهم السريان ، وكان على المسلمين أن يتسلموا هذا التراث عن هؤلاء فيسلموه إلى المدرسين وفلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين واليهود . فكأن دور المسلمين في هذه السلسلة لا يخرج عن كونهم نقلة للعلم الفلسفي اليوناني .

الرد على دعاة النزعة العنصرية:

أما الفريق الثاني من الطائفة المنكرة للفلسفة الإسلامية فهم أصحاب النزعة العنصرية من أمثال جوينو وريتان، وهؤلاء يعيدون إلى الأذهان دعوى الشعوبية التي تقطر حقدا وحسدا على التراث الإسلامي العربي مع أنهم أسهموا فيه ثمارا خالدة . ولسنا في حاجة إلى إقامة الحجة على تهافت دعاة التعصب العنصري من المستشرقين فقد تكفل بهم مفكرون من أقوامهم ودلوا بالبراهين العلمية الحاسمة على ما في هذه الدعوى من السخف وضيق

الأفق والبعد عن الحقيقة . فلم يثبت على أى صورة وجود جنس نقي خالص فى أى بقعة من بقاع المعمور حتى تترتب الشعوب فى سلم تفاضلى تتوقله الشعوب الغربية صعدا وتنكش الشعوب الشرقية عند أسفل المدارج فيه . ولعل الواقع الحضارى الذى تحياه هذه الشعوب الأخيرة فى أيامنا هذه ليدحض هذه الدعوى التى لم تنطلق بدافع من العلم والحق بل لمساندة مواكب الاستعمار وتثبيت ركائزه فكريا فى ضمائر الشعوب التى كانت مغلوقة على أمرها .

وعلى أية حال فالتنا إذا أفسحنا صدورنا لمقالة الفريق الأول الذى يصف فلاسفة الإسلام بأنهم مجرد نقلة للفكر اليونانى - على ما فى هذا الرأى من مجانبة تستحق المناقشة - إلا أننا نرفض بدون تردد دعوى العنصرين التى تهدم روح الفكر والحضارة الإسلامية .

رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق فى أصالة الفلسفة الإسلامية .

يبقى إذن أن نستعرض آراء الطائفة التى ترى فى الفلسفة الإسلامية أصالة وجدة تستحق معها أن يكون هذا التراث نسقا متميزا من أنماط الفكر الإنسانى . وهؤلاء أيضا فريقان : الفريق الأول يرى أن الفلسفة الإسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية ؛ ذلك أنه نشأ من طول معاناة علوم القرآن والحديث ، نشأ عن ذلك علم إسلامى أصيل هو علم أصول الفقه^(١) الذى أነعت فى جنباته المذاهب الكلامية والفلسفية ، وجاءت الفلسفة اليونانية لى تجد أرضا خصبة وعقلية فلسفية اكتملت لديها جميع أسباب النظر الفلسفى من خلال النظر فى مسائل الفقه وأقضيته وقياساته ، فلم يكن تيار الفلسفة اليونانية - على هذا النحو - سوى رافد اندفع ليلتقى مع المجرى الكبير بدافع من حتمية التأثير الثقافى المتبادل كنتيجة للتجاور المكافئ والتماس

(١) أذاع هذا الرأى الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه (تمهيد

الحضارى فى هذه المنطقة القديمة ، وأقبل المسلمون على التراث اليونانى مستعرضين قضاياءه بأسلوب منهج المقارنة لا بأسلوب المتعلم ، فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين وموقفهم المفلسف منه ، وقبلوا ما لا يناقض العقيدة من مذاهب وآراء .

ولكن هذا الرأى كان له خصوم من المستشرقين - حتى قبل أن يذيعه صاحبه - فقد ذهب المستشرق فون كريمر إلى أن نظرية القياس الفقهية التى طبقها فقهاء المسلمين كان حنبل والشافعى وابن تيمية وغيرهم إنما ترجع إلى أصل يهودى وأن لفظ (القياس) موجود فى اللغة العبرية .

وقد جذب هذا الرأى ودافع عنه المستشرق برنشفج أستاذ الدراسات الإسلامية فى السربون ، وكان لى حط الاستماع إلى مقالته هذه - فى أيام الطلب بهذه الجامعة - فأظهرت ضعف هذا المأخذ استنادا إلى ما انتهت إليه الدراسات التاريخية حول أصول اللغات ، فاللغتان العربية والعبرية ترجعان إلى أصل واحد، فهما من مجموعة اللغات السامية وما دام الاستمداد اللغوى واحدا فلا مشاحة إذن فى وجود لفظ واحد فى لغتين متفرعتين على أصل واحد وبالتالى لا وجه للقول باستمداد إحدى اللغتين من الأخرى . ويبقى إذن أن لفظ (قياس) أصيل فى (العربية) كما هو أصيل فى (العبرية) وبذلك تسقط دعوى فون كريمر وخلفه برنشفج !

أما الرأى الثانى المنكر لأصالة القياس الفقهى عند المسلمين فهو رأى المستشرق جولد زيهر، إذ أنه زعم أن المسلمين استفادوا كثيرا من الأحكام الفقهية التى كانت تصدرها المحاكم الرومانية فى بيروت قبل الفتح الإسلامى وأن الفقيه الأوزاعى هو خير دليل على هذا التأثير ، ومن ثم فإن نظرية القياس الفقهى قد وفدت على المسلمين من فقهاء الرومان . والرأى كما نرى ضعيف لا يحتاج إلى طول محاجة ، فأولا لم تصلنا مؤلفات عن الأوزاعى تثبت صحة هذا الرأى .

وثانياً : ما يقطع به التطور الثابت في دراسات القرآن والسنة وكيف أنها نشأت وليدة تدرج خطوة بعد أخرى في مدارج الكمال حتى تم نضجها بمعزل عن المؤثرات الخارجية . فلقد خيف على الإسلام في إبان ظهوره من رواسب الثقافات الوثنية، وكذلك من تعقيدات الكتابيين ومجافاتهم للفطرة الإسلامية فلم يكن القضاء وولاية الأُمصار الإسلامية في صدر الإسلام يجذبون الاستناد في الفصل في الدعاوى إلى غير الكتاب أو السنة أو النظر بما لا يخرج عنها .

والى جمهرة الباحثين في الفلسفة الإسلامية:

على أننا وإن كنا ندافع في هذا الموقف بالذات عن الرأي القائل بأصالة الفلسفة الإسلامية في مواجهة المنكرين لها، إلا أننا قد لا نقبل بعض النتائج التي ينتهى إليها القائلون به .

وهذا التحفظ يفضى بنا إلى الكلام عن موقف الفريق الثاني من الطائفة الثانية ، وعلى هذا رأى جمهرة الباحثين المعاصرين في الفلسفة الإسلامية على اختلاف اتجاهاتهم ، ومشاربهم ، ويتلخص هذا الموقف في أن المسلمين قد تدرجوا في طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر، فأقبلوا في صدر الإسلام على علوم القرآن والسنة، وحذقوا مباحثها وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنها في مواجهة الخصوم، فنشأ علم الفقه وكذلك نشأ علم الكلام وتعمق المسلمون مشكلات العقيدة وأحكام الدين فنشأ علم أصول الفقه وتوصل المسلمون بدون أى عون خارجى إلى استنباط الأحكام الفقهية وبلغوا في كل هذا مبلغ الكمال والنضج، ثم طلبوا في هذا الطور من حياتهم - فلسفة اليونان فترجمت لهم وأقبلوا على دراستها وتفهم مشكلاتها محاولين التوفيق بينها وبين الدين . فكانهم لم يطلبوا الفلسفة إلا في فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفى ، ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الإسلامى إلى مداه فيبتكر فلسفة خاصة به تكون ذات أصالة تامة .

كيف انتقلت الفلسفة اليونانية الى المسلمين :

يتعين علينا إذن أن نجو الصورة التي انتهى بها تراث اليونان إلى المسلمين . نحن نعرف أن المدارس في العصر الهليني - بعد أرسطو - عكفت على شرح نصوص أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها ، بل ونسبت آراء مزعومة إلى الفيلسوفين الكبيرين وحاكت حولها وحول سقراط والسابقين عليه أشتاتا من القصص والأساطير الخرافية ، ونجد صورة لذلك كله في كتاب ديوجين اللايرسي عن « حياة الفلاسفة وآرائهم » وفي مؤلفات أخرى كثيرة نقلت عنه ، وقد ظهرت فيها على وجه العموم نزعة تلفيقية واضحة نجد اكتمالها في صورة « مذهب » عند أفلوطين السكندري ، ثم نجد مدرسة أفلوطين تتفرع إلى مدرستين : واحدة في أثينا بزعامة أبرقلس والثانية في الشام بزعامة يامبيليخوس . وتواجه المدرسة الأول نهايتها في أثينا على يد جستنيان في أوائل القرن السادس الميلادي فيفر فلاسفتها إلى جنديسابور حيث يستضيفهم كسرى وهناك يعكفون على نقل التراث اليوناني إلى اللغة الفارسية

أما الفرع الثاني فيستمر فلاسفته في إكمال سلسلة الأفلاطونية المحدثه بعد أن اعتنقوا المسيحية ، واختص السريان منهم بنقل التراث اليوناني إلى السريانية^(١) وحينما طلب المأمون نقل كتب الفلسفة بعد حلم يقال إنه رأى فيه أرسطو وكأنه يحفره فيه إلى أن ينقل كتب الفلسفة إلى العربية ، أو بدافع من نشأته العقلية وانتسابه لحركة الاعتزال وما صاحبها على عهده من محن بسبب مشكلة خلق القرآن — لم يجد المأمون^(٢) حوله غير السريان وفي جملتهم حنين

(١) راجع أوليري « الفكر العربي ومكاته في التاريخ . » ترجمة الدكتور تمام حان — راجع أيضا . مقال « من الاسكندرية الى بغداد في مجموعة « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » لماكس مايرهوف ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي .

وقد انتقل التراث اليوناني الى العرب عن طريق : النساطرة واليعاقبة واليهود ومدرسة جنديسابور ومدرسة حران .

(٢) راجع طبقات الأمم لمساعد الأنديلي .

بن اسحق وابنه اسحق وقسطا بن لوقا البعلبكي وغيرهم من حذقوا اليونانية والسريانية والعربية، فكان النقل أولا من السريانية إلى العربية ثم اتجه النقل بعد ذلك إلى الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة . ولكن هذه الحركة لم تتجه في غالب الأمر إلى المصادر الأولى للفلسفة اليونانية إذ كانت مكتبات القسطنطينية ترضن بها على فلاسفة الشرق من السريان وغيرهم وتعتبرها من الأسرار والكنوز التي لا يحق لغير البيزنطيين وعلمائهم الاحتفاظ بها، والدليل على ذلك أن كتب أرسطو الحقيقية ترجمت إلى اللاتينية بعد فرار علماء القسطنطينية إلى غرب أوروبا إثر اقتحام محمد الفاتح لها .

والذي يعنينا من هذا الأمر أن النقل من السريان اقتصررت جهودهم على نقل مصنفات العصر الهليني بما تضمنته من تلفيقات وأخطاء، ظهر أثرها الشنيع في الحركة الفلسفية عند المسلمين بحيث نستطيع القول بأنها أعاقَت التطور الطبيعي للعقل الإسلامي بل وجدت انطلاقه إلى حين .

مشكلة الكتب المنحولة :

ونشير بالذات — في هذا الصدد — إلى الكتب المنحولة مثل كتاب الربوبية ، وكتاب التفاحة وكتاب الإيضاح في الخير المحض ^(١) . فكتاب الربوبية المعروف باسم أثولوجيا أرسططاليس قد نسب خطأ لأرسطو وهو مقتطفات من تاسوعات أفلوطين ^(٢) جمعها مؤلف سرياني مجهول ، وقد ترجمه

(١) راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور « وأصول الفلسفة الاشراقية » للمؤلف فيما يختص بالكتب المنحولة .

(٢) راجع بول كراوس « أفلوطين عند العرب » المجلد رقم ٢٣ القاهرة ١٩٤١ — وقد نشر عبد الرحمن بدوي تفسير كتاب أثولوجيا لابن سينا في « أرسطو عند العرب » ثم نشر نص أثولوجيا مع دراسة عن الأفلاطونية المحدثة عند العرب . وكان المرحوم بول كراوس قد قدم بدارسة كتاب (أثولوجيا) وقارنه بنص التاسوعات وقد وجدت تعليقاته

إلى العربية عبد الملك بن ناعمة الحمصي المتوفى ٥٢٢٠/٨٣٥ م وأصلح الترجمة فيلسوف العرب الكندي ، ونجد في هذا الكتاب مذهب الأفلاطونية الحديثة ممزوجة بتعاليم الإسكندر الأفروديسي، وقد تلقاه المسلمون على أنه لأرسطو : ومن ثم فقد حدث لديهم خلط كبير بين مذهب أرسطو مذهب أفلاطون وأفلوطين بالإضافة إلى مذاهب الشراح من أمثال فورفوريوس وثامسطيوس وأمونيوس وسمبليقيوس والإسكندر الأفروديس ، ونشأت مشائية إسلامية مزعومة يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو وحقيقة الأمر أنهم من أتباع الأفلاطونية المجدثة .

وقد استحكمت الأئمة بصفة خاصة عند فيلسوف حاد الذهن هو أبو نصر الفارابي ، فنراه في كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » يورد آراء لأرسطو تعارض آراء أخرى له، ثم يحاول التوفيق بين الآراء المتعارضة، زعما منه بأنه لا يعقل أن فيلسوفا كبيرا كأرسطو يناقض نفسه ، والحقيقة أن الفارابي كان يقارن بين نصوص تلقاها من كتاب الحروف (الميتافيزيقا) لأرسطو ونصوص أخرى تلقاها من كتاب أثولوجيا والأولى نصوص حقيقية لأرسطو ، أما الثانية فهي ليست له ولم يكن الفارابي على علم بذلك ، فأخذ يحتال في تصف للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة .

ثم أنه كذلك يقرأ لأرسطو نقداً شديداً موجهاً لنظرية أفلاطون في المثل ، ثم يجد موافقة منه لهذه النظرية في أثولوجيا المزعوم فيحتال للتوفيق بين الرأيين على ما بينها من خلاف شديد .

على أن ابن سينا قد تنبه إلى مشكلة كتاب « أثولوجيا » فقال في نص حاسم في رسالته إلى الكيا أبي جعفر « على ما في أثولوجيا من المطعن » وهذه

المستفيضة على نسخة (أثولوجيا) الخاصة بأستاذنا المرحوم لويس ماسينون في مكتبته بباريس ولم تتج لبول كراوس الفرملة لنشر هذه التعليقات القيمة .

العبارة ولو أنها تعبر عن الشك العميق في نسبة هذا الكتاب لأرسطو، إلا أن التيار القوي الذي خلفه هذا الكتاب وغيره من الكتب المنسوبة خطأ لأرسطو جعل من المستحيل أن يؤثر هذا النقد في مصير المشائية الإسلامية بالصورة التي رسخت بها في أذهان المسلمين، وحتى ابن سينا نفسه نراه وقد أذعن لمطالب المشائين الإسلاميين فلخص لهم مبادئهم في «الشفاء» وفي «النجاة» وفي أجزاء من «الإشارات» على كره منه، فهذه كانت فلسفة العصر ومذهب المثقفين الإسلاميين.

وفي هذا الجو المليء بالمتناقضات لم يستطع العقل الإسلامي أن يبرز جوهره الخلاق في ميدان الفلسفة نقياً مخلصاً فقد تعثر في مواطئ هذا الخليط المعوق للانطلاق الفكري وبذل مجهوداً ضخماً في محاولة التخلص منه حتى كاد أن يغفلت من إسهاره على يد المدرسة الإشرافية أو الأفلاطونية الإسلامية ثم على يد ابن رشد، وكان أن انتقل هذا التراث كله إلى العالم الغربي عن طريق الترجمة فظهرت في أوروبا مدارس تتعصب لابن سينا وأخرى تشايح ابن رشد واستمر تأثير فلسفة المسلمين في أوروبا إلى عصر النهضة بل إلى مطالع العصر الحديث عند ديكارت^(١) وليبنز وغيرهما.

أثر الفلسفة اليونانية في إعالة انطلاق الفكر الفلسفي عند المسلمين

على أننا لا يمكن بحال أن نسلم بالرأي القائل بأن جهود فلاسفة الإسلام اقتصرَت على فهم الفلسفة اليونانية والتعبير عن مشكلاتها باللغة العربية فحسب فقد كانت هناك إلى جانب حركة التوفيق بين الفلسفة والدين اتجاهات فلسفية إسلامية تتضمن أبحاثاً مبتكرة في المنطق^(٢) وفي الإلهيات وخصوصاً في

(١) راجع للمؤلف «بين الغزالي وديكارت» بحث مقارن نشر في مجلة الشرق الجديد سنة ١٩٤٦.

(٢) راجع كتاب (مناهج البحث عند مفكري الإسلام) الدكتور علي سامي النشار.

مشكلة الألوهية وأدلة إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله ، وعلاقة الله بالعالم ومصير الإنسان وأفعاله . وكذلك كانت لهم أبحاثهم الجديدة في الميدان الطبيعي والفلكي وهذه مسائل كانت تدخل في دائرة البحث الفلسفي في العصر القديم .

التيار الأفلاطوني في الفلسفة الإسلامية - منهج جديد:

وإذا كان جمهرة المؤرخين للفلسفة الإسلامية يتفقون على أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة بحيث أصبح هذا الرأي أساسا وموجها لأي بحث في هذا في الميدان ، فإنا بعد أبحاث في مدى عشرين عاما على وجه التقريب قد استطعنا أن ندحض هذا الرأي وأن نقدم الصورة الحقيقية للفلسفة الإسلامية من خلال دراستنا لنصوص الفلاسفة أنفسهم وقد اتبعنا نهجا تاريخيا عريضا أثبتنا فيه ضحالة الرأي الذي ساقه المؤرخون والذي يزعم بأن الفلسفة قد اختفت من المشرق بعد النقد الهادم الذي وجهه الغزالي إليها .

وكانت نقطة البداية في منهجنا بعض النصوص الإشرافية التي تذكر أن رئيس الإشرافيين هو أفلاطون وأن أتباع الإشرافية هم الأفلاطونيون^(١) . وكان علينا أن نعود إلى المنابع الأولى للفكر الأفلاطوني ، وقد اتضح لنا أن نظرية المثل الأفلاطونية قد اتخذت طابعا رياضيا في المحاضرات الشفوية للأكاديمية واعتبرت الأعداد العشرة مثلا رئيسية في أعلى مرتبة في عالم المثل ، وفوقها الواحد ، وقد مرت هذه النظرية خلال شروح الإسكندر الأفروديسي واعتباره العقل الفعال عقلا كونيا قائما بذاته وخارجا عن النفس الإنسانية ثم

(١) راجع كتاب «حكمة الاشراف» لـ «روردي» وكتاب «المثل العقلية الافلاطونية» لمؤلف مجهول - وكتاب الأسفار الأربعة لعبد الدين الشيرازي - ورسالة «في المثل المطلقة» لقصاب بائي زاده .

أحدثت الأفلاطونية المحدثه أثرها في إحكام الصلة بين المثل الرياضية العشرة العليا وبين المثل الرياضية المتوسطة فكان أن ظهرت نظرية الص دور عند أفلوطين ونلقاها المسلمون تحت اسم نظرية «الفيض» أو نظرية «العقول العشرة» التي نجد صورة لها في فصل من كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» ، وليست العقول العشرة الكونية سوى الأعداد الطولية المثالية عند أفلاطون ، وقد أشار إليها ابن سينا بإشارات موجزة في القسم الرياضي من كتاب «الشفاء» ، على أن هذا التيار الأفلاطوني كان يجب أن يصل إلى مداه من خلال المشائية المزعومة ، وكان ابن سينا أول من أعلن الثورة على الأرسطية المزعومة إذ أشار في صراحة إلى سخر آراء المشائين ومقدمهم فورفوربوس واتجه إلى «الحكمة المشرقية» وخصوصا في الجزء الأخير من «الإشارات» المعروف «بمقامات العارفين» وكذلك في رسائله الصغرى وهي التي تعبر تماما عن مذهب ابن سينا الحقيقي أي عن أفلاطونيته المستترة وراء المذهب المشائي المعروف فليست العقول العشرة بوضعها المعروف أساسا صريحا للحكم بأفلاطونية التيار المشائي إذ كان يجب أن تنبئ من الآثار المشائية لكي تعود إلى أصلها في حظيرة المذهب الأفلاطوني ، وكان على أبي البركات البغدادي أن يواجه الضربة الحاسمة إلى البناء المشائي في نقده للنظرية في كتابه «المعتبر» إذ هو يتساءل عن مصدر هذه النظرية ، هل هو وحى أم أنه تسليم أعمى بأمر غير معقول؟ وفي خلال هذا التساؤل نجده يفصح عن حقيقة موقفه الأفلاطوني . وقد كان على المدرسة الإشراقية أن تكمل الدور الذي بدأه ابن سينا وأسهم أبو البركات في تحقيق سيره إلى الغاية المنشودة وهي عودة مذهب أفلاطون إلى الظهور في صورة متكاملة مضافا إليها رواسب كان لابد من وجودها كنتيجة لتفاعل التيارات الفكرية المختلفة مع المذهب خلال هذه الحقبة الطويلة منذ ظهور المذهب عند أفلاطون إلى إحيائه عند أتباع السهروروي الإشراقي ، وقد اعتقد المؤرخون - عن غير حق - أن مذهب ابن سينا الرسمي ظل معروفا في العالم الإسلامي وعلى الأخص في إيران إلى القرن التاسع عشر

الميلادى ، ولكن الواقع أن الإشراقية هي التي احتلت مكان الصدارة في الفكر الإسلامى إلى وقت متأخر وخصوصا بعد أن التحمت بالتشيع ، وكان بعض الإشراقيين يشرحون ابن سينا ويعلقون على نصوصه بأرائهم الإشراقية كنصير الدين الطوسى وغيره ، ووصلت الإشراقية أى الأفلاطونية إلى أوجها عند الفيلسوف الأفلاطونى الكبير صدر الدين الشيرازى صاحب كتاب «الأسفار الأربعة» وكانت مدرسته هي التي استمرت في إيران إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى^(١) .

على أنه بعد أن عرف التيار الأفلاطونى طريقه إلى الظهور ، كذلك أخذ أرسطو الحقيقى طريقه إلى الظهور عند ابن رشد فى الأندلس مع بعض تأويلات اقتضتها ظروف التطور الزمنى للمذهب الأرسطى .

خاتمة :

هذه إذن جولة سريعة خلال التراث الفيلسفى عند المسلمين أشرنا فيها إلى أهمية إعادة البحث فى هذا التراث على أساس منهج جديد ، وحسبنا أن نؤكد ضرورة دراسة مذهب ابن سينا الحقيقى على ضوء ما أوجزنا من آراء حتى يمكن متابعة التراث الفيلسفى فى سيره بعد ابن سينا واستمراره إلى مشارف العصر الحديث .

مجهودات الباحثين فى ميدان الفلسفة الإسلامية :

ويجدر بنا قبل أن نستعرض بعض النصوص الأساسية لفلسفة الإسلام أن نشير إلى المجهودات العلمية لطائفة من الباحثين الممتازين فى هذا الحقل الإسلامى .

(١) راجع جوينو (الفلسفة والدين فى آسيا الوسطى) .

١ - المقدمات :

فمن حيث الدراسة المدخلية لهذا الفكر نجد كتاب « التمهيد » للشيخ مصطفى عبد الرازق في أعلى مرتبة بين هذه البحوث ، وكذلك كتاب الدكتور بيومي مذكور « في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه » . ومن بين كتب المستشرقين نجد كتاب جوتيه الذي ترجمه الدكتور يوسف موسى « المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية » وكتاب مونك « أمشاج من الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية » . ومقال المستشرق والزر عن الفكر الإسلامي ، ثم مجموعة الدراسات القيمة لكبار المستشرقين التي ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » وأخيرا كتاب أولري عن « الفكر العربي ومكانته في التاريخ » وقد نقله إلى العربية تمام حسان .

ب - الكندي :

أما عن الكندي فقد خصص الشيخ مصطفى عبد الرازق كتيباً مفيداً لدراسة هذا الفيلسوف بقدر ما كانت تسمح به النصوص المعروفة له في ذلك الوقت وهو كتاب « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » القاهرة ١٩٤٥ - وأخرج الدكتور أحمد فؤاد الأهواني « كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » - القاهرة ١٩٤٨ . وقدم لهذا الكتاب بمقدمة تشتمل على دراسة مطولة لشخصية الفيلسوف ومذهبه ، ثم عكف الدكتور عبد الهادي أبوريدة بعد ذلك على دراسة آثار الكندي الفلسفية فنشر بغض رسائله في مؤلفين أولها سنة ١٩٥٠ والثاني سنة ١٩٥٣ ، وقد قدم الدكتور أبوريدة لتحقيقه النص بدراسات مستفيضة عن مذهب الكندي بحيث يعد بحق من أكثر المشتغلين بالدراسة الفلسفية فيها لموقف الكندي الفلسفي .

ج - الفارابي :

وقد اهتم عدد كبير من الباحثين بدراسة آثار الفارابي الفلسفية نذكر من بينهم ديتريشي وشينشندر، و كارادفو، غير أن كتاب الدكتور إبراهيم مذكور عن «الفارابي» يعد بحق أول بحث كامل عن فلسفة الفارابي La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane وقد ظهرت دراسات أخرى للأب الياس فرح «الفارابي ١٩٣٧» ولعباس محمود «الفارابي» عن لجنة دائرة المعارف الإسلامية .

وقام فريق من المتخصصين بنشر نصوص الفارابي محققة تحقيقا علميا فأخرج الأب لويس شيخو كتاب «الوصايا» في بيروت سنة ١٩٢٨ - ونشر الأب بويج «رسالة في العقل» بيروت سنة ١٩٣٨ ، وصدرت طبعة ثانية محققة «لآراء أهل المدينة الفاضلة» في القاهرة سنة ١٩٤٨ ، وأعاد الدكتور عثمان أمين طبع «إحصاء العلوم» مع مقدمة مستفيضة .

هذا ويعكف الباحثون في معهد فاربورج بلندن على دراسة نصوص الفارابي ضمن المجموعة الأفلاطونية، وقد أصدر المستشرق فرنسكو جبريلي نشرتين عن الفارابي .

د - ابن سينا :

أما ابن سينا فقد حظى بأ كبير نصيب في ميدان الدراسات الفلسفية، فحسبنا أن نشير إلى الثبت التاريخي الهام الذي أصدرته لجنة الاحتفال بالعيد الألفى لابن سينا تحت إشراف الأب قنواي^(١) فهو يشير إلى مؤلفات ابن سينا وإلى معظم الدراسات المتعلقة بها على أنه يجب الإشارة بصفة خاصة إلى المجهود الممتاز

(١) مؤلفات ابن سينا (صدر عن جامعة الدول العربية) وضعه الأب جورج شحاته قنواي سنة ١٩٥٠ راجع كذلك الكتاب النهبي للمهرجان الألفى لابن سينا بغداد ١٩٥٢ .

الذى بذله السيدة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس
فقد عكفت على دراسة مذهب ابن سينا خلال حقبة طويلة من حياتها وتذكر
من بين مؤلفاتها :

—La distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina.
Paris, 1938.

—La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe me-
diévale , Paris 1944.

—Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina, Paris 1938.

ترجمة كتاب الإشارات إلى اللغة الفرنسية مع تعليقات مستفيضة ومتخبات
من شرح الطوسي والرازي - على نفقة اليونسكو سنة ١٩٥١ بعنوان

Livre des Directives et Remarques

وكذلك يجدر بنا الإشارة إلى البحث الممتاز الذى أصدره الدكتور
جميل صليبا عن ابن سينا وهو يؤكد فيه حقيقة مذهب ابن سينا الأفلاطوني
الأمر الذى لم يتنبه إليه غالبية مؤرخى الفلسفة السينية :

Saliba (J) Etude sur la Métaphysique d'Avicenne Paris, 1927

وكذلك نشر إلى بحث الأستاذ لويس جاردييه عن « الفلسفة الدينية عند
ابن سينا » .

هـ - الغزالي :

وإذا كنا قد أشرنا فى إيجاز شديد إلى أبى حامد الغزالي فى مقدمتنا
فإن ذلك يرجع إلى أن الغزالي لم يكن فيلسوفا كالفارابى وابن سينا بل كان
ملخصا لآراء الفلاسفة . وقد أخرج الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٦١
ثبتا ممتازا عن الغزالي وما ظهر حوله من أبحاث وذلك بمناسبة الذكرى المئوية
التاسعة لميلاد أبى حامد .

و - أبو البركات البغدادي:

أما عن أبي البركات البغدادي فقد نشر سليمان الندوي كتابه «المعتبر» في ثلاثة أجزاء وأخرج مؤلف هذه السطور أول دراسة عن مذهب أبي البركات :

«نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا» :

مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية المجلد الثاني عشر سنة ١٩٥٨

ز - المدرسة الاشراقية:

ونتقل بعد هذا إلى الكلام عن الدراسات التي تمت حول المدرسة الإشراقية فقد نشر المستشرق هنري كوربان بعض رسائل السهروري الإشراقي ، وكذلك كتاب «المطارحات» وكتاب «التلويحات» مع مقدمة مستفيضة باللغة الفرنسية، ثم نشر كتاب «حكمة الإشراقي» ورسالة «الغربة الغربية» وقدم لها ببحث واف على أن كوربان يرجع المذهب الإشراقي إلى أصل فارسي قديمة ، وقد عكفنا على دراسة المذهب وأمكن لنا أن نعارض هذا الاتجاه حيث أثبتنا الأصل اليوناني الأفلاطوني لمذهب الإشراق وذلك في رسالة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون وكان عنوانها «انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية» وقد أجز هذا البحث واعتبر الاتجاه الذي يدافع عنه انجاساها صحيحا ومقبولا لدى الباحثين في التراث الإسلامي في الغرب .

وصدر أيضا لكاتب هذه السطور كتاب «أصول الفلسفة الإشراقية» وكتاب «هياكل النور» وسينشر قريبا كتاب «اللمحات في الحقائق» ويتلوه «الألواح العمادية» للسهروردي ، وهذه مساهمة متواضعة في هذا الحقل البكر في ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية.

ويهمنا بعد هذا أن نشير إلى الدراسات القيمة التي صدرت لطائفة من الباحثين عن مفكرين تأثروا بالمدرسة الإشرافية كابن سبعين وابن الطفيل .

ظ - ابن رشد :

يبقى إذن أن نشير إلى الأبحاث التي صدرت عن ابن رشد وأهمها أبحاث الدكتور محمود قاسم عن « ابن رشد » وكذلك كتاب عباس محمود العقاد عنه، ونشراته مؤلفاته للأب بويج والأهواني وقد سبقت هذه النشرات أبحاث للمستشرقين جوتيه ورينان و كارادفو .

ك - أبحاث جامعة :

وتمت مؤلفات جامعة للتراث الفلسفي عند المسلمين مثل :

كتاب دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام

» محمود قاسم : في النفس والعقل تفلسفة الاغريق والإسلام

» جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا

» كارادفو : مفكرو الإسلام

حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية في جزئين .

كوادري : عن « الفلسفة العربية في القرون الوسطى » .

المنهج في دراسة النصوص

سيجد القارئ في الصفحات التالية نصوصاً مختارة لفلسفة الإسلام الذين أشرنا إليهم في مقدمتنا عن «مشكلة الفلسفة الإسلامية» وسنحاول بقدر ما تسمح به هذه الصفحات أن نلقى الضوء على بعض النصوص الأساسية لمن ألعنا إليهم من الفلاسفة دون أي محاولة لتغليب رأي على آخر حتى تتحقق الاستفادة التامة للدارسين من خلال معاناتهم الشخصية للأثار الفلسفية . فمنهج الدراسة النصية هو أكثر المناهج فاعلية من حيث أثره في تحقيق التماس الفكري والوجداني بين القارئ والفيلسوف .

وسنختم هذه الدراسة بإيراد بعض النصوص من مقدمة ابن خلدون تكشف لنا عن رأيه في الفلسفة ومنتجها .

الفصل الأول

الكندى

فيلسوف العرب

١٨٥ / ٢٥٦ هـ — ٨٠١ / ٨٧٠ م

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى^(١) فيلسوف العرب وأول فلاسفة الإسلام، ويرجع نسبه إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب، وكان أجداده ملوكا على كندة، ولسنا نعرف على وجه الدقة ظروف مولده ونشأته الأولى فقد ولد حوالي سنة ١٨٥ هـ وكان أبوه إسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة في زمن المهدي والرشيد، ويشير القفطى إلى أن الكندى عاش في البصرة في مطلع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد حيث أقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها، وذلك في فترة الإضاءة العربية^(٢) على عهد المأمون والمعتصم، وفي جو مشحون بالتوتر العقائدى بسبب مشكلة خلق القرآن وسيطرة مذهب الاعتزال وذبوع التشيع، وكان القرن الثالث الهجرى يعمج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة فأكب الكندى على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها.

وعرف عنه أيضا مساهمته في حركة نقل التراث اليونانى إلى العربية

(١) راجع ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٥ .

، ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء : ص ٢٠٧ .

القفطى : أخبار الحكماء ص ٢٤١ — ٢٤٧ .

صاعد : طبقات الأمم ص ٥٩ .

(٢) راجع أحمد أمين : ضحى الإسلام ص ١٤ / ١٩٣٤

دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢١ / ١٩٣٨

فكان يهذب ما يترجمه غيره وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطو طاليس وكان له تفر من التلاميذ يقومون بالترجمة تحت إشرافه، وارتصل الكندي بقصر الخلافة فعمل طبيباً ومنجماً غير أنه طرد منه على عهد المتوكل حينما عادت الخلافة إلى مذهب أهل السنة مهمة مذهب الاعتزال الذي كان عليه المؤمنون .

آثار الكندي الفلسفية :

اختلف المؤرخون في تعداد كتب الكندي فقال القفطي إنها مئتين وثمان وثلاثين رسالة ولكن صاعد يذكر أن للكندي خمسين رسالة فقط . والواقع أن رسائل الكندي الفلسفية قد فقدت معظمها . ولم تكن هذه الرسائل سوى صفحات موجزة متنوعة الموضوعات والمسائل فبعضها في الفلسفة والمنطق والبعض الآخر في الموسيقى والحساب والعلم الطبيعي وغير ذلك .

على أن الكندي قد اهتم إهتماماً شديداً بتعريف وتحديد الألفاظ الفلسفية وله رسالة في (حدود الأشياء ورسومها) حدد فيها معاني المصطلحات الفلسفية فأشار إلى معنى العلة الأولى والعقل والطبيعة والنفس والإبداع والهيولى والصورة، ويبدو أن معظم هذه التعريفات مستمد من الفلسفة الأرسطية، وقد اهتم الكندي بتحديد الألفاظ الفلسفية لأنه كما يقول يهتم بإيضاح طرق المعرفة التي توصل إلى الحقيقة .

وإذا كانت معظم رسائل الكندي قد فقدت فإنه قد بقيت لدينا مجموعة من رسائله نشر منها « كتاب الكندي إلى المعتصم بالله » ومجموعة نشرت في جزئين يتضمن الجزء الأول منها نشرة أخرى لهذا الكتاب المهدى إلى المعتصم وهو في الفلسفة الأولى ثم الرسائل التالية

(١) رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

(٢) رسالة في الفاعل الحق الأول التام :

- (٣) رسالة في إيضاح تنهى جرم العالم .
- (٤) رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له .
- (٥) رسالة في وحدانية الله وتنهى جرم العالم .
- (٦) رسالة في علة الكون والفساد .
- (٧) رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى .
- (٨) رسالة في أنه توجد جواهر لا أجسام .
- (٩) رسالة في القول في النفس .
- (١٠) كلام في النفس .
- (١١) رسالة في ماهية النوم والرؤيا .
- (١٢) رسالة في كمية كتب أرسطو .

أما الجزء الثاني من مجموعة رسائل الكندي الفلسفية فإنه يتضمن الرسائل التالية:

- (١) رسالة الكندي في الجواهر الخمسة .
- (٢) رسالة الكندي في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .
- (٣) رسالة الكندي في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .
- (٤) رسالة الكندي في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات .
- (٥) رسالة الكندي في الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة والذي هو علة اللون في غيره .
- (٦) رسالة الكندي في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر .
- (٧) رسالة الكندي في علة كون الضباب .

٨ (رسالة الكندي في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد

والزمهرير .

٩ (رسالة الكندي في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب

من الأرض .

١٠ (رسالة في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو في جهة السماء

ويظن أنه لون السماء .

١١ (رسالة الكندي في العلة الفاعلة للمد والجزر .

حقيقة الفلسفة عند الكندي .

تضمنت رسالة الكندي في الفلسفة الأول بعض الاتجاهات التي فهمها الكندي من خلال دراسته لتراث الأقدمين وقد اتضح منها أن الكندي يرى أولاً أنه لا بد لدارس الفلسفة من تحديد ما في الألفاظ ثم دراسة الرياضيات إذ أنها مقدمة ضرورية للتفلسف وكذلك لا بد في نظره من معرفة كتب أرسطو حتى تتضح أصول المسائل وهو يرى أن الذين ينكرون الفلسفة يقعون في تناقض فاضح لأنهم في نظره يجب أن يقيموا الدليل على رأيهم في إنكار الفلسفة وهم في هذا الأمر يحتاجون إلى الفلسفة فكأنهم يستندون في دعواهم على الموضوع الذي ينكرونه ومن ثم فإنهم يقعون في التناقض .

ويبدو أن الكندي قد اتبع طريقة البخير ، التلقيق التي ابتدعتها الأفلاطونية المحدثه فهو أولاً مسلم معتزلي يجعل حق ثق الوحي والإيمان في ذات الله وصفاته وأفعاله في المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية وهو أيضاً يعتمد إلى العقل وبلجاً إلى التأويل في تفسير الآيات القرآنية، وبالإضافة إلى هذا فإنه يستند إلى أقوال أرسطو في العلم الطبيعي وإن خالفه في قوله بقدم العالم أما

فى الأُخلاق فانه يتبع تعاليم سقراط وأفلاطون، وفى دراسة النفس يستخدم كثيرا من آراء أفلاطون .

والكندى كما غيره من فلاسفة الإسلام يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين فلما كانت الفلسفة علم الحق بالعقل وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحي وكان ما جاء به الوحي موافقا للعقل فان الحقائق التى تأتى بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين .

يقول الكندى فى رسالته إلى المعتصم « فى علم الأشياء بحقائقها (أى فى الفلسفة) علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتباس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذى أنت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أنت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها »^(١) ومعنى هذا أن الكندى يقرر صراحة موافقة العقل للنقل أو الفلسفة للدين فتقسيمه للفلسفة إنما يستمد من تقسيم أرسطو لها فهو يقسمها إلى قسم نظرى وقسم عملى أما القسم النظرى الذى يكون غرض الفيلسوف فيه نظريا أى إصابة الحق فهو علم الأشياء بحقائقها ومنه علم الربوبية وعلم الوجدانية وأما القسم العملى الذى يكون غرض الفيلسوف منه هو العمل به فهو علم الفضيلة ولكن الطريق الذى رسمه الكندى أمام الفيلسوف لمعرفة الحقيقة هو الطريق الأفلاطونى فهو يذكر أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد قوى العقل والقلب وأنه يجب أن يبدأ الدارس للفلسفة بتعلم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وينتهى بالجدل الذى هو أسلوب معرفة الفلسفة ، وقد ذكرنا أنه لا بد من الرياضيات كقدمة للفلسفة ونجد الكندى يطبق هذا

الرأى لأفلاطوني في كلامه عن منهج الفيلسوف في تعرضه للحقيقة وله رسالة في ذلك هي رسالة في (أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات) .

كان الكندي إذن أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين فجمع أشتاتا من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيتاغورث وأخرى لأفلاطون وغيرها لأرسطو وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الإسكندر الأفروديسي وفورفوروريوس ولهذا فإن هذه المحاولة الأولية للفلسف عند الكندي لم يستطع صاحبها أن يرتقى بها إلى مستوى المذهب الفلسفي بل ظهرت في صورة مجموعة من الآراء المفككة التي اختيرت من بين خليط كبير من الأفكار والآراء . وعذر الكندي في ذلك أنه الرائد الأول في ميدان الفلسفة الإسلامية وأنه كان يجب أن تنضج المسائل بعض الشيء لكي تظهر في صورة مكتملة عند الفارابي وابن سينا ومن تلاهما من الفلاسفة . والكندي أيضا يمثل الحلقة الوسطى بين علم الكلام والفلسفة إذ أنه كان معترليا يدين بمذهب التأويل وإعلاء سلطة العقل وله مواقف كلامية فيما يختص بصفات الله وأفعاله .

وكذلك يجب أن نضع في حسابنا موقف أهل السنة من الكندي حينما اجترأ على ما تواضع عليه جمهرة علماء السنة من تحريم الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأقدمين بحجة أنها تورث الكفر وقد ثار بالفعل علماء أهل السنة في وجه الكندي وقاومه نفر منهم من بينهم أبو معشر جعفر بن محمد البلخي الذي تهجم على الكندي وشنع عليه وأثار عليه الجمهور « قدس عليه الكندي من حسن عليه النظر في بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها واتقطع بذلك شره عنه » ويذهب الكندي إلى حد تكفير من يجارب الفلسفة فيقول « ويحق أن يتعري من الدين من عاند قنية علم الأشياء بمقائنها وسماها كفرا » .^(١)

فلسفة الكندي :

تناول الكندي في فلسفته المشاكل الرئيسية الثلاث : الله ، والعالم
والنفس .

أولا : العلم الالهي أو الفلسفة الالهية

تعد دراسته الفلسفية لمشكلات الالهية استمرارا لموقفه الكلامي الاعتزالي
ونجد صورة لهذا الموقف في رسالتيه المعنوتين : « في الفلسفة الأولى » و
« في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » وفي هاتين الرسالتين يبحث الكندي
في طبيعة الله وجوده وصفاته .

فالله من حيث طبيعته هو الإلانية الحقة (التي لم تكن ليس ولا تكون ليس أبدا
لم يزل ولا يزال أيس أبدا) ^(١) فالله هو الوجود التام الذي لم يسبقه
وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلا به وهو كذلك من حيث
الصفات واحد تام فالوحدة من أخص صفات الله إذ هو واحد بالعدد
واحد بالذات ، وواحد في فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر في
ذاته نتيجة لفعله . وهو لا تجوز فيه الكثرة لأنه ليست له هيولى أو صورة
أو كمية أو كيفية أو إضافة وليس له جنس أو فصل أو شخص أو خاصية
أو عرض عام وكذلك فهو ليس متحركا ومن ثم فهو وحده محضة .
وكذلك هو أزلي أي أنه ليس هناك ما هو أقدم منه ، وكذلك ما لا يستمد
وجوده من غيره فلا علة له ولا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب
وهو كذلك لا يخضع للفساد ولا يتحرك ومن ثم فإنه ليس له زمان لان

(١) الأيس : هو الوجود واليس هو اللا وجود ، فتقول تأييس الأيات عن ليس
أي وجود الموجودات عن اللاوجود ، وهذا هو تعريف التمثل الابداعي الحقيقي ، أي
إيجاد الموجودات من عدم أي من لا شيء .

الزمان عدد الحركة. ولهذا الموجود الأزلى فعل خاص به أى الإبداع ويعرفه بأنه تأسيس الأيسات عن ليس ومن ثم الله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شيء ومؤسس الكل عن ليس .

وللكندى براهين وأدلة على إثبات وجود الله وهو يقيم هذه البراهين على وجود الحركة والكثرة والنظام كما فعل أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان، وبرهانه الأول يستند إلى صفة الحدوث فالشيء في نظره لا يمكن أن يكون علة لذاته أى لا يمكن أن يكون موجدا لذاته إذ العالم حادث وله بداية في الزمان لأنه متناهى ومن ثم فلا بد له من محدث ومحدثه هو الله، والدليل قائم على ارتباط فكرة العلية بفكرة الحدوث. أما الدليل الثانى على وجود الله فهو قائم على كثرة الموجودات، فيرى أنه لا يمكن أن تكون فى الأشياء كثرة بلا وحدة ولا وحدة بلا كثرة فى كل محسوس أو ما يلحق المحسوس، ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة فى الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة لا عن صدفة. وهذه العلة هى أمر آخر غير الأشياء المشتركة فى الوحدة والكثرة لأنه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل إلى ما لا نهاية ولا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية فلا يبقى إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما وأقدم إذ العلة قبل المعلول بالذات^(١)، أما البرهان الثالث على وجود الله فهو قائم على التدبير، وهو برهان الغائية فى الكون الذى أشار إليه أرسطو ومضمونه أن العالم المرنى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

ثانيا : الفلسفة الطبيعية : عرض الكندى لموقفه الطبيعى فى عدة رسائل نستشف منها أنه يتبع طريقة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون وأنه يرى أن للوجود علة قصوى هى الله فقد خلق العالم ونظمه ودبره وسير بعضه علة

للبعض الآخر، وفعل الخلق هو عملية إبداع أى إيجاد من العدم . ويفسر الكندى فعل الإبداع على أنه إحداث فى الزمان أى أن العالم مخلوق محدث وبذلك يرد على قول أرسطو بقدم العالم والواقع أن مشكلة قدم العالم هذه قد أثارت حولها مناقشات مستفيضة عند الفلاسفة الذين يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة إذ أن قبول الموقف الأرسطى القائل بقدم العالم يعنى انتفاء صفة الخلق بالنسبة لله وهذا أمر جوهري بالنسبة للأديان ففعل الخلق بالنسبة للألوهية فعل أساسى ولهذا فإن فلاسفة الإسلام والمسيحية قد انحازوا إلى جانب أفلاطون حينما جعل العالم محدثا وترك ترتيبه للصانع ونجد ذلك مفصلا فى محاوره نيباوس لأفلاطون^(١). وللغزالي موقف معروف فى كتاب التهاافت فى تهجمه على فلسفة أرسطو والطبيعيين الذين يقولون بقدم العالم .

والكندى يتابع الموقف الأرسطى فى التفسير الطبيعى فيتكلم عن الحركة والتغير ويقول إن الحركة على أنواع كثيرة ومنها الكون والفساد وأنه لى يبحث عن علة تلك الحركات يجب أن يستعرض أولا العلل الأرسطية الأربعة وهى علل كون كل كائن وفساد كل فاسد . وهذه العلل كما أوضحها فى رسالة حدود الأشياء ورسومها هى : العلة المادية وهى ما منه كان الشئ أى عنصره ثم العلة الصورية وهى صورة الشئ التى بها هو ما هو ثم العلة الفاعلية وهى مبتدأ حركة الشئ التى هى علة وأخيرا العلة الغائية وهى ما من أجله فعل الفاعل مفعوله^(٢).

وينتهى الكندى من بحثه عن العلل الأربعة الأرسطية إلى أن ثمة علة قصوى فاعله هى العلة الأولى أى الله علة العلل . وأما العلة القرينية من هذه العلة القصوى

(١) راجع تاريخ الفكر الفيلسوفى للمؤلف . « كوين العالم الطبيعى عند أفلاطون »

(٢) راجع رسائل الكندى الفلسفية — الجزء الأول — ص ١٦٩ .

فهم الأشخاص السماوية أى الكواكب التى تعمل بواسطة العناصر الأربعة لكون كل كائن وفساد كل فاسد . ولما كان الكون والفساد لا يحدثان إلا فى ذوات الكيفيات والمتضادات لهذا فأنها محصوران تحت فلك القمر وما فوق فلك القمر أى ما بينه وبين نهاية جسم الفلك وهو الجرم الأقصى فلا يعرض فيه الكون والفساد، ومن ثم فإن القسم الأول من العالم وهو ما تحت فلك القمر يمتلئ بالعناصر الأربعة ومركباتها وهو عالم التغير والكون والفساد، أما القسم الثانى من العالم الذى يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم فهو لا يقبل الكون والفساد لأنه خال من الكونيات وتقع الأرض فى وسط العالم وهى كرة ثابتة فى مكانها بها كرة من الماء ثم كرة من الهواء وأخيراً كرة من النار ثم تاتى الأفلاك بأجرامها وآخرها الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم ويسمى (جسم الكل) ولا ملاء بعده لأنه لا جسم بعده ولا خلاء بعده لأن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه . وحركة الفلك دائرية وهو يدور حول نقطة ثابتة هى مركز العالم، والفلك هو الذى يحدث الحياة فى العالم الأرضى فهو الذى يخرجها من القوة إلى الفعل والإجرام الفلكية حية ناطقة مميزة ويقع فى أشرف جزء منها أى الجرم العالى القوة النفسانية الشريفة الفاعلة بحيث يصبح الكل حيوانا واحداً ، وكأن الكندى يجعل للعالم نفساً كلية مثل أفلاطون، هذه النفس هى العلة الفاعلة القريبة التى استمدت النفوس الجزئية منها وجودها .

ويحاول الكندى إقامة البرهان على حدوث العالم مخالفاً بذلك أرسطو وموافقاً للعقيدة الإسلامية ولآراء المتكلمين فى عصره، ويقوم دليل الكندى على تحديد معنى الزمان والحركة فكل ما هو فى العالم متحرك ، والزمان عدد الحركة بحساب المتقدم والتأخر كما يقول أرسطو، فإذا كانت هناك حركة كان هناك زمان ، وإذا لم تكن هناك حركة لم يكن زمان، والحركة إنما هى حركة الجرم فإن كان جرم كانت حركة وإن لم يكن جرم لم تكن حركة، ومن ثم فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الوجود إذ هى معاً .

والزمان متناه إذ لا يعقل أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له، ذلك أن الجرم المتحرك متناه ومن ثم حركته متناهية، ويجوز أن نتخيل زمانا لا متناهيا بالقوة فقط بحيث نتوهم إمكان وجود ما هو أعظم منه فلا نهاية في التزايد من جهة الإمكان، إذ الإمكان هو القوة. وإذن فاعتبار الزمان لا متناهيا إنما يكون بالقوة ولما كان الزمان في حقيقة أمره متناهيا أى أن له نهاية فلا بد أن تكون له بداية، ومادام هو مقياس الحركة وأن الحركة لا يمكن أن تكون بدون الموجودات المتحركة التى هى مجموع موجودات العالم فاذن تكون الحركة محدثة والعالم محدث. ويرجع دليله على حدوث العالم إلى إثباته لعدم تناهى الزمان وإلى قوله بأن الزمان والحركة والموجودات لا يسبق بعضها بعضا فى الوجود وإنما توجد معا فالزمان الحركة والعالم كلهما محدثة إذ لها نهاية وبداية.

ثالثا : النفس .

١ - تعريف النفس :

يعرف الكندي النفس فى رسالة «حدود الأشياء ورسومها» بأنها «تامة جرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة» أو «استكمال أول الجسم طبيعى ذى حياة بالقوة» وهذان التعريفان لأرسطو كما نعلم، والواقع أن الكندي ليس له رأى جديد فى النفس وإنما هو يردد أقوال الأقدمين عنها وما يورده فى رسالتيه الوجيزتين عن النفس مستمدا من كتاب الربوبية المنسوب خطأ لأرسطو، وليس من كتاب «النفس» الأرسطى إذ الأرجح أن الكندي لم يطلع على هذا الكتاب .

وإلى جوار التعريفين الأرسطيين السالفين نجد عند الكندي تعريفا ثالثا يظهر فيه تأثير أفلاطون فهو يعرف النفس بأنها «جوهر عقلى متحرك من ذاته بعدد مؤلف». والنفس جوهر إلهى روحاني بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض وهى نور من نور البارى، والعالم الأعلى الشريف الذى

تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الابدى ومستقرها الدائم أى إن الكندي يعترف صراحة بخلود النفس ولكنه لا يذكر هل وجدت قبل البدن كما يقول أفلاطون أم أنها وجدت معه كما تذكر النصوص الدينية . ولكنه يؤكّد أن علاقة النفس بالبدن علاقة عارضة مع أنها لا تفعل إلا به فهى متحدة به رغم أنها تبقى بعد فواته .

ب - رحلة النفس الى العالم الأعلى .

وتختلف النفوس من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى فمنها ما يكون فى غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقتها للبدن ، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم فى كل فلك من الأفلak مدة من الزمان حتى يجذب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى ، فيترقى بعدها من فلك القمر إلى فلك عطارد ثم يصير إلى الفلك الأعلى « فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثه منها . ارتفعت إلى عالم العقل . وطابقت نور البارئ . وفوض إليها البارئ أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها » .

وبذكرنا هذا الترقى التدريجى للنفس عبر أذلak الكواكب بالجدول الصاعد عند أفلاطون ، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية لها فت رسم بذلك الطريق الذى سيشير إليه الفارابى فيما بعد فى نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود ، وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابى هو أول من أشار إلى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين ، ولكن الكندي — كما تبين لنا — هو الذى وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية أو أنه قد تلقاها من التراث اليونانى وعرضها بصورة أولية ساذجة وجاء الفارابى فأحكم إخراجها على الصورة التى نجدها بها فى المدرسة المشائية الإسلامية .

٥ - قوى النفس :

يشير الكندي إلى النفس الثلاثية كما أوردها أفلاطون ، وكان أرسطو قد اعتقد خطأ أن أفلاطون يقول بثلاث نفوس متميزة مما يهدد وحدة النفس ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هي : القوة الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية ورمز لها بالعربة ذات الجوادين وبالحوذي الذي يشد أعنة الجوادين وهما يمثلان القوة الغضبية والقوة الشهوانية وقد أدرك الكندي حقيقة الموقف الأفلاطوني وكيف أنه يشير إلى النفس كجواهر روحاني بسيط له قوى ثلاث ، وجميع هذه القوى تتعلق بالنفس ومنها آلة أولى مشتركة بين الحس والعقل وهي الدماغ موضع جميع القوى النفسية . ومنها ماله آلات ثوان كأعضاء الحس الخمس .

ويذكر الكندي في موضع آخر من رسائله أن في النفس قوتين متباعدتين هما : الحسية والعقلية وبينهما قوى أخرى متوسطة هي القوة المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية .

١ - القوة الحاسة : وهي التي تدرك صور المحسوسات في مادتها ، وينصب إدراكها على الصور الجزئية ، وليست لها القدرة على تركيب الصور التي تدركها ، وأما آلاتها فهي الحواس الخارجية الخمس .

٢ - القوى المتوسطة : ومنها القوة المصورة أي المتخيلة وهي القوة التي توجد صور الأشياء الشخصية مع غيبة حواملها عن حواسنا ، أي أنها تستحضر الصور المحسوسة مجردة من مادتها ، وتستطيع مثلا أن تركيب إنسانا برأس أسد » وقد تعمل هذه القوة أعمالها في حالة النوم واليقظة .

والحفظ أي القوة الحافظة من القوى المتوسطة فهي تقبل الصور التي تؤديها إليها المصورة وتحفظها ، أو هي الذاكرة .

ومن القوى المتوسطة أيضا « القوة الغضبية » أو « القوة الغلية » وهي

« التي تتحرك على الإنسان في بعض الأوقات، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم..
وكذلك « القوة الشهوانية » وهي التي تتوق في بعض الأوقات إلى بعض
الشهوات». وأخيرا القوة الغاذية والقوة المنمية .

٣ - القوة العاقلة : وهي تدرك المجردات أى صور الأشياء بدون مادتها
وموضوعات إدراكها على أنواعين: المبادئ العامة كقانون العلية وقوانين
الفكر الأساسية . وكذلك الأنواع والأجناس وليس الأشخاص أو
الجزئيات .

ورسالة الكندي في العقل تلي الضوء على موقفه من مشكلة الإدراك العقلي
وهو في هذه الرسالة متأثر بأرسطو وشراحه ولا سيما الإسكندر الأفروديسي
وهو يقسم العقل في هذه الرسالة على الوجه التالي :

العقل الذي بالفعل أبدا - العقل الذي بالقوة - العقل الذي خرج في
النفس من القوة إلى الفعل - العقل الظاهر .

فالعقل - على هذا النحو - واحد يوجد في النفس بالقوة ويخرج إلى
الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها ، وكان الإسكندر قد أشار إلى أن العقل
الفعال هو الذي يخرج العقل من القوة إلى الفعل وتبعه في ذلك الفارابي
والإسلاميون ، أما موقف أفلاطون فانه يجعل من التذكر وسيلة لإدراك
المعقولات، فالكندي إذن يرى أن المعقولات هي التي تخرج العقل بالقوة إلى
عقل بالفعل وهذا العقل بالفعل عند استعانه هو العقل الظاهر ، وعند وجوده
في النفس هو قنية أو ملكة أو ما يسمى بالعقل المستفاد .

نصوص مختارة
من آثار الكندي الفلسفية

أولاً : من كتاب الكندى إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى^(١)

١ - في الفلسفة وتعريفها وضرورة تعلمها.

« إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حددها : علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لأننا نملك وينصرف الفعل إذا انتهينا إلى الحق . واسئنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة ، وعلة وجود كل شيء وثباته الحق . لأن كل ماله أنية له حقيقة ، فالحق اضطراراً موجود إذن لأنيات موجودة . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة - الفلسفة الأولى . أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف . لأن علم العلة أشرف من علم المعلول ، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علته . لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة وإما فاعلة : أعني ما منه مبدأ الحركة ، وإما متممة : أعني ما من أجله كان الشيء . »

٢ - المطالب العلمية :

« والمطالب العلمية أربعة كما حددنا في غير موضع من أقاويلنا الفلسفية . إما هل ، وإما ما ، وإما أى ، وإما لم ، فاما هل فانها باحثة عن الأنية فقط . وإن كل أنية لها جنس ، فان ما تبحث عن جنسها ، وأى تبحث عن فصلها وما وأى جميعا تبحثان عن نوعها ، ولم عن علتها التمامية إذ هي باحثة عن العلة المطلقة . وبين أنا متى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم جنسها ، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها ، وفي علم النوع علم الفصل

(١) راجع النص الكامل للرسالة ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، مع مقدمة

مستفيضة وتعليقات ، القاهرة ١٩٤٨ .

وقد نشر هذه الرسالة أيضا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة في « رسائل الكندي

الفلسفية » الجزء الأول .

فإذا أحطنا بعلم عنصرها ، وصورتها ، وعلاها التامة ، فقد أحطنا بعلم حدها . وكل محدود حقيقة في حده . فيحق ما سمي علم العلة الأولى الفلسفة لاولى ، إذ جميع باقى الفلسفة منظر في علمها . وإذن هى أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأتقن علميا ، وأول بالزمان إذ هى علة الزمان .

٣ - دفاع عن قدماء الفلاسفة :

« ومن أوجب الحق ألا نذم (أحد) من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف نالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظمى الحقيقية الجدية . فانهم وإن قصرُوا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم ، التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قد عدوا من نيل حقيقته . وسيا إذ هو بين عندنا ، وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا ، أنه لم ينل الحق ، بما يستأهل الحق ، أحد من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئا ، وإما نال منه شيئا يسيرا بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فاذا جمع يسير ما نال كل واحد من الناقلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل فينبغى أن يعظم شكرنا للناقلين الحق فضلا عن أتى بكثير من الحق . إذ أشركونا فى ثمار فكرهم ، وسهّلوا لنا المطالب الخفية الحقيقية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق . فانهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مددنا كلها هذه الأوائى الحقية ، التى بها خرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقيقية . فان ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقدمة عصرنا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب ، وإيثار التعب فى ذلك . وغير ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدته واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة . فاما أرسطو طاليس مبرز اليونانيين فى الفلسفة فقال . ينبغى لنا أن نشكر

آباء الذين أتوا بشيء من الحق . إذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عن أنهم سبب لهم . وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق . فلما أحسن ما قال في ذلك .

٤ — استنكار موقف رجال الدين المعارضين للفلسفة :

«وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق ، واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا ، والأهم المباشرة ، فانه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق وليس يبخل الحق ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به ولا أحد يبخل الحق ، بل كل يشرفه الحق .

يحسن بنا ، إذ كنا حراصا على تميم نوعنا — إذ الحق في ذلك — أن تلزم في كتابنا هذا عادتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولا تاما على أقصد سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل ، وتمام ما لم يقولوا فيه قولا تاما على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا مع العلة العارضة لنا في ذلك من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة توقيا سوء أوّل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجمالة في الرأي والاجتهاد في الانقاع العامة الكل ، الشاملة لهم ، ولدراسة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ووصفهم ذوي الفضائل الإنسانية — التي قصروا عن نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة — لموضع الأعداء الخريبة الواترة ، ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدما بالدين لأن من تجر بشيء باعه ، ومن باع شيئا لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعري من الدين من عاند قنية علم الأشياء بمحائنها وسماها كفرا» .

٥ - الدين لا يتعارض مع الفلسفة

«لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه . واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وآثارها . فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفسية عند ذوى الحق ، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا ، وما نحن قائلون الآن .

وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتنائوها ، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أولا يجب ، فان قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم ، وإن قالوا إنها لا تنجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهاننا ، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم ، والتمسك بها اضطرار عليهم .»

٦ - في أن الوجود الانساني وجودان : حسى وعقل

«إن الوجود الإنساني وجودان أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود الحواس التى هى لنا منذ بدء نشوئنا ، وللجنس العام لنا ، ولكثير من غيرنا ، أعنى الحى العام لجميع الحيوان . فان وجودنا بالحواس - عند مباشرة الحس محسوسة - بلا زمان ولا معونة ، وهو غير ثابت لزوال ما يباشر . وسيلانه وتبدله فى كل حال بأحد أنواع الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوى . وغير التساوى ، وتغاير الكيفية فيه بالتشبيه وغير التشبيه ، والأشد والأضعف . فهو الدهر فى زوال دائم ، وتبدل غير منفصل . وهو الذى يثبت صوره فى المصور فيؤديها للحفظ ، فهو متمثل ومتصور فى نفس الحى . فهو وإن كان لا مات له فى الطبيعة .»

فبعد عندها وخفى لذلك فهو قريب من الحاس جدا لوجدانه بالحس مع مباشرة الحس إياه . والمحسوس كله ذو هيولى أبدا ، فالمحسوس أبدا جرم ، وبالجرم . والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عنا . وهو وجود العقل .

وبحق ما كان الوجود وجودان : وجود حسي ، ووجود عقلي ، إذ الأشياء كلية وجزئية . أعنى بالكلية الأجناس للأشياء ، والأشياء للأشخاص ، وأعنى بالجزئية الأشخاص للأشياء . والأشياء الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ، وأما الأجناس والأشياء فغير واقعة تحت الحواس ، ولا موجودة وجودا حسيا ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعنى الانسانية هي المسماة العقل الإنساني . وإذا الحواس واحدة الأشخاص فكل متمثل في النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس .

٧ — المعنى النوعي وما لهيولى له لا يتمثلان في النفس .

وقد أما كل معنى نوعي ، وما فوق النوع . فليس يتمثل للنفس — لأن المثل كلها محسوسة — بل مصدق في النفس ، محقق متيقن بصدق الأوثال العقلية المعقولة اضطرارا . وبالهيولى هم غير صادقين في شيء بعينه ليس يعرف . فان هذا وجود للنفس لا حسي ، اضطراري ، لا يحتاج إلى متوسط ، وليس يتمثل لهذا مثال في النفس ، لأنه لا مثال . لأنه لا لون ، ولا صوت ، ولا طعم ولا رائحة ، ولا ملموس ، بل إدراك لا مثالي . وكل ما كان هيولانيا فانه مثالي يمثله الحس الكلي في النفس ، وكل ما هو لا هيولاني ، وقد يوجد مع الهيولاني كالشكل الموجود باللون إذ هو نهاية اللون ، فيعرض بالحس البصري أن يوجد الشكل إذ هو نهاية المدرك بالحس البصري . وقد نطن أنه يتمثل في النفس باجتلاب الحس الكلي له — ويمثله في نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللوني كلاحقة التي تلحق اللون ، أنه نهاية الملون بوجود النهاية التي هي الشكل — وجود عقلي عرض بالحس لا محسوس بالحقيقة .

فلذلك كل اللاتي لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى ، قد يظن أنها تمثل في النفس ، وأن ما يعقل مع المحسوس لا يمثل .

فأما اللاتي لا هيولى لها ، ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل في النفس بته ، ولا يظن أنها تمثل ، وإنما تقر بها لما يوجب ذلك اضطرارا كقولنا . إن جسم الكل ليس خارج منه خلاء ولا ملاء ، أعنى لا فراغ ولا جسم . وهذا القول لا يمثل في النفس : لأن لا خلاء ولا ملاء شيء . لم يدركه الحس ، ولا لحق الحس ، فيكون له في النفس مثال ، أو يظن له مثال ، وإنما هو شيء يجده العقل اضطرارا بهذه المقدمات التي تقدم . وذلك أن نقول في البحث عن ذلك أن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه ، والمكان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضا ، فإن كان مكان ، كان متمكن اضطرارا وإن كان متمكن كان مكان اضطرارا . فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن ونعنى بخلاء مكانا بلا متمكن ، فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود . ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسم ، فاما أن يكون جسم الكل لانهاية له في الكمية ، وإما أن يكون متناهي الكمية وليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له بالفعل كما سنبين بعد قليل فليس يمكن أن يكون جسم الكل لانهاية له في الكمية فليس بعد جسم الكل ملاء ، لأنه إن كان بعد ، ملاء ، كان ذلك الملاء جسما فإن كان ذلك الملاء بعده ملاء ، وبعد كل ملاء ملاء . كان ملاء لانهاية . فوجب جسم لانهاية في الكمية ، فوجب لانهاية بالفعل . ولانهاية بالفعل ممنوع أن يكون . فاذن جسم الكل لا ملاء بعده . لأنه لا جسم بعده . ولا خلاء بعده كما بينا . فهذا واجب اضطرارا وليست له صورة في النفس وإنما هو وجود عقلي اضطراري فمن يبحث الأشياء التي فوق الطبيعة ، أعنى التي لا هيولى لها ، ولا تقارن الهيولى فلن يجد لها مثالا في النفس بل يجدها بالأبحاث العقلية .

٨ — الواحد بالحق والواحد بالمجاز وفي « العظيم والصغير » .

« فلنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المقولات ، وما الواحد بالحق ، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، ولتقدم كذلك ما يجب تقديمه فنقول :

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال شيء منها على شيء قولا مرسلًا بل بالإضافة . فانه إنما يقال عظيم عندما هو أصغر منه ، وصغير عندما هو أعظم منه . وكذلك يقال للهبة عظيمة إذا أضيفت إلى هبة أصغر منها . ويقال للجبل صغير إذا أضيف إلى جبل آخر أعظم منه . ولو كان يقال العظيم مرسلًا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لا نهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بته ، لانه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه عظيم قولا مرسلًا . فكان العظيم المرسل ليس لا نهاية له بالفعل ، ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة ، فليس هو عظيم مرسلًا ، لأنه قد عرض له أن يكون صغيرًا ، إذ آخر أعظم منه ، فان لم يكن كذلك ، فالذي هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خالف لا يمكن . فاذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم منه من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة . فاذن قد وجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة ، وتضعيف الشيء تشبيه كميته وتشبيه كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ، فاذن تشبيه العظيم المرسل موجود بالفعل أو بالقوة ، فاذن للعظيم المرسل ضعف ، والضعف كل لذي الضعف وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ، فذو الضعف جزء الضعف . فاذن العظيم المرسل كل ، والعظيم المرسل جزء ، فان لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه . فان كان مثله عرض من ذلك محال بشع : وهو أن يكون الكل مثل الجزء وهذا خلف لا يمكن .

وكذلك يعرض إن كان أصغر منه أن يكون الكل أصغر من الجزء وهذا أشد إحالة وبشاعة . فاذن الكل أعظم من الجزء . فان ضعف العظيم الذي ظن أنه مرسل أعظم من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل . والعظيم المرسل إنما يراد به ما لا شيء أعظم منه ، فاذن العظيم المرسل لا عظيم مرسل فاما ألا يكون عظيم بته ، وإما أن يكون عظيم بالإضافة ، إذ لا يقال عظيم إلا مرسلًا أو بالإضافة . فان كان

العظيم المرسل لا عظميا، فهو لا هو، وهذا خلف لا يمكن. وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة فالمرسل والإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد وهو ما كان شيء آخر أصغر منه. إذن قد بين أنه لا يكون شيء لا شيء أعظم منه، لا بالقوة ولا بالفعل بته.

وبهذا التدبير تبين أنه لا يكون صغيرا مرسلا، وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضا. والعظيم والصغير يقالان على كل كمية.

فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة خاصان لها دون غيرها من الكميات. وإنما يقالان بالإضافة أيضا قولاً مرسلاً. وبيان ذلك بمثل ما قدمنا في العظيم والصغير.

٩ — في الواحد والعدد.

و فأما القليل والكثير فانهما خاصة للكمية المنفصلة. وقد يعرض للكثير ما يعرض للعظيم والصغير، والطويل والقصير، من أنه لا يقال قولاً مرسلاً بالإضافة. وبيان ذلك بما قدمنا، فان التدبير واحد. فأما القليل فقد نطن أنه يقال مرسلاً بالإضافة. وذلك أنه يطن أنه كان أول العدد اثنين، وكل عدد غير الاثنين أكبر من الاثنين، فان الاثنين أقل الأعداد. فلا تثنان هو القليل المرسل، إذ ليس هو كثير بته. إذ لا عدد أقل منه. وإن كان الواحد عدداً، ولا شيء أقل من الواحد فالواحد هو الأقل المرسل. وهذا ظن ليس بصديق. لأننا إن قلنا إن الواحد عدد نطن أنه يلحقنا من ذلك شناعة قبيحة جداً. لأنه إن كان الواحد عدداً فهو كمية ١، وإن كان الواحد كمية، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه، أعني أنه مساو، ولا مساو، فان كان للواحد أوحاد بعضها مساوية له، وبعضها لا مساوية له فالواحد منقسم، بأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر، أو بعد بعضه. فالواحد الأكبر بعض فهو منقسم. والواحد لا يتقسم، فانقسامه أيس ليس وهذا خلف لا يمكن فليس الواحد إذن عدداً.

ولا نذهبن من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى يوجد بالواحد ، فصار واحدا . فان ذلك موجود لا واحدا . والمؤلفة من ذلك معدودات لا عدد كقولنا : خمسة أفراس ، فان الأفراس معدودة بالخمسة التى هى عدد لاهيولى له ، وإنما الهيولى فى الأفراس . فلا نذهبن من قولنا واحد إلى الموحد بالواحد بل إلى الوحدة عينها ، فالوحدة لا تنقسم بته . فان كان الواحد عددا وليس بكمية ، وباقي الأعداد أعنى الاثنين وما فوقه كمية ، فان الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى . فاذن الواحد ، وهو (و) باقى الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ، فاذن الواحد ليس بعدد بالطبع ، باشتباه الاسم . إذ ليس يقال الأعداد بالإضافة إلى شئ واحد ، كالطبيات إلى الطب ، والمبررات إلى البرء .

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقا . أعنى أن الواحد إن كان عددا لزمته خاصية الكمية التى هى مساو ولا مساو فتكون للواحد آحاد بعضها مساوله ، وبعضها أكثر أو أقل . لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضا يلزم كل عدد ، أعنى أن يكون لهسمى مساويا له ، وسمى أقل منه ، وسمى أكثر منه ، فتكون لثلاثة ثلاثات بعضها مساو لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها . وكذلك يجب فى كل عدد ، فان كان هذا لا يجب فى الأعداد التى لا شك فيها ، فليس يجب فى الوجدانية . وإن كان معنى قولنا إن خاصية العدد ، وجميع الكمية ، مساو ولا مساو ، أن لكل عدد عددا مثله ، وعددا لا مثله أى أكثر منه أو أقل منه ، فالاثنتان إذن لا عدد ، إذ ليس عدد أقل منه ، وإنما له أكثر منه . وإن كان يجب أن يكون الاثنان عددا إذ له مساو ، وهو اثنان آخران ولا مساو هو أكثر منه ، فانه يجب أن يكون الواحد عددا ، أو له مساو وهو واحد آخر ، ولا مساو هو أكثر منه أعنى اثنين وما فوق ذلك .

فأذن الواحد كمية . فالواحد وباقي الأعداد تحت الكمية . فأذن ليس الواحد عددا باشتباه الأيس ، فأذن هو بالطبع .

وأیضا لا یخلو الواحد من أن یكون عددا أو لا عددا ، فان كان عددا فاما أن یكون زوجا ، وإما فردا . فان كان زوجا فهو منقسم قسمین مما یلی الوجدانیات ، والواحد لا ینقسم ، فهو لا ینقسم ، وهو منقسم ، هذا خلف لا یمکن .

وأیضا إن كانت فیه آحاد فهو مرکب من آحاد ، فهو مرکب من ذاته وهو واحد ، وهو آحاد ، والواحد واحد فقط لا آحاد ، فهو آحاد ولا آحاد وهذا خلف لا یمکن أیضا .

وإن لم یکن زوجا فهو فرد . والفرد هو الذی کل قسمین ینقسم إلیها غیر متماثلی الوجدانیات . فالواحد إذن هو منقسم لا منقسم ، وآحاد ولا آحاد ، وهذا خلف لا یمکن . فأذن لیس الواحد عددا . ولكن هذا الحد الذی حد به العدد الفرد یظن أنه لا یجب إلا بعد أن أن نبین أن الواحد لیس بعدد . وإلا فما یمنع من قال إن الواحد عدد من أن یحد العدد الفرد بأنه هو العدد الذی انقسم بقسمین . فان قسمیه غیر متماثلی الوجدانیات ، فیدخل فیه الواحد . إذ لیس یوجب أنه منقسم اضطرارا

فأذا لم یظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد لیس بعدد فنقول إذن : إن رکن الشئ الذی یبنی منه الشئ أعنی الذی ركب منه الشئ لیس هو الشئ . كالجروف الصوتیة التی ركب منها الكلام ، فانها لیست هی الكلام لأن الكلام صوت مؤلف موضوع دال على شئ . مع زمان ، والحرف صوت طباعی لا مؤلف . فان كان العدد المقر به عند الكل مؤلفا من آحاد ، فالواحد

ركن العدد ، فليس بعدد ، وليس للواحد ركن ركب منه فيكون ركنًا لما ركب من الواحد أيضا . فيكون الواحد عدداً ركنه ركن كل التي تقرر بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .

وقد يظن أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين ركن الثلاثة ، إذ في الثلاثة اثنان موجودان ، فنظن كذلك إذ كان الاثنان - وهما عدد - ركن الثلاثة ، أن الواحد عدد ، وهو ركن الاثنين ، وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين ، وإن ظن أنه ركن الثلاثة ، فله ركن هو الواحد . والواحد وإن كان ركن الاثنين فليس له ركن ، فهو لا مركب . فقد فارق الاثنين بأنه بسيط والاثنان مركب ، ركب من الواحد البسيط ، فليس يمكن أن يكون العدد بعضه بسيط هو ركنه - أعني بسيط لا مركباً من شيء - وبعضه مركب من ذلك البسيط . ولكن قد يظن أنه يمكن أن يكون كذلك بالجواهر المركب ، أعني الجسم الذي هو مركب من جوهرين بسيطين ، أعني العنصر والصورة ، كما قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بسيطان : هما العنصر والصورة « (و) مركب منهما هو العنصر المصور أعني الجسم . فنظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذي ركب منه العدد المقربه ومنه العدد المقربه المركب من الواحد البسيط . وهذا ظن غير صادق لأن التمثيل عكس . وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التي يركب الجسم منها هي العنصر والصورة . فعرض للجسم - إذ هو مركب - جواهر العنصر والصورة أن تكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط . وهو بطبيعته جسم أعني مركباً من عنصر وأبعاد التي هي صورته . ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد - الذي هو صورة - وحده أن يكون كل واحد منهما جسماً إذ كان المركب منهما جسماً . وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد المقربه عدداً . لأن العدد مركب من آحاد فهو آحاد . كما أن الجسم - إذ هو مركب من جواهر - فهو جواهر - ويحق إذن للأشياء التي تتركب منها أشياء فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ،

لا شيء يمنع من أن يعطى لها أساسها وحدودها ، كالحى فى الأحياء ، والجوهر فى الجواهر ، أعنى أسمائها الجوهرية لا العرضية . فاذن الواحد ركن العدد لا عدد بته .

فاذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد ، فالحد المقول على العدد إذن هو محيط بالعدد أعنى أنه عظيم الوحدانيات ، وجميع الوحدانيات ، وتأليف الوحدانيات . فاذن الاثنان أول العدد ، والاثنان إذا أفرد بطباعه ، ولم يتوهم غيره ، لم يكن بطباعه قليلا . فاذن إنما تلحقه العلة إذا أضيف إلى ما هو أكثر منه ، فاذن إنما هو قليل إذ جميع الأعداد أكثر منه . فاذن إنما هو قليل إذا أضيف إلى الأعداد . فأما إذا توهم طبعه ، فهو تضعيف الواحد ، فهو جمع من واحدين ، فهو مركب من واحدتين ، والمركب ذو أجزاء ، فهو كل لأجزائه ، والكل أكثر من الجزء ، فليس الاثنان قليلا بطباعه .

فاذا كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال واحد منها مرسلًا بإضافة ، وإنما يضاف كل واحد منها إلى آخر من جنسه لا من غير جنسه ، كالعظم فانه إن كان جسما فانه إنما يضاف إلى جسم آخر لا إلى سطح ، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ، ولا إلى عدد ، ولا إلى قول . فانه لا يقال جسم أعظم أو أصغر من سطح ، أو خط ، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول ، بل من جسم ، فكذلك كل واحد من باقى الأعظام لا يقال أعظم ولا أصغر مما ليس فى جنسه قولا صادقا . ولا يقال سطح أعظم أو أصغر ، من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من سطح . ولا خط أعظم أو أصغر من مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من خط . ولا مكان أعظم أو أصغر من عدد أو قول ، بل من زمان . ولا عدد أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد . ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقى الأعظام بل من قول . وكذلك لا يقال قولا صادقا : جسم

أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، وإن ظن أن جزءا ما أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان ، فإن ذلك ظن كاذب ، لأنه إن ظن أن طول جرم أطول أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان فإن طول كل واحد منها هو بعد واحد من أبعاد ما نسبت إليه ، والبعد الواحد خط ، فإذا نذهب من أن جرما أطول أو أقصر من سطح أو سطح أو خط أو مكان إلى أن خط هذا أطول من خط هذا . فإن هذه جماعات من الكمية المتصلة .

والزمان أيضا من الكمية المتصلة ، فلا نه لاخط للزمان يظهر ظهوراً تاماً ، فانه لا يقال جرم أطول وأقصر من زمان . فبين ألا يقال الطول والقصر لما يقال له الطول والقصر إلا لمكان في جنس واحد ، أى في جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط .

فأما عدد أو قول فلا يقال عليه طول ولا قصر بذاته ، بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذى هو فيه . فانه يقال عدد طويل أى في زمان طويل وكذلك يقال : قول طويل ، أى في زمان طويل . إلا أن القول والعدد يحتمل كل واحد منها اسم الطول واسم القصر بذاته .

وكذلك الكثير والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا في جنس واحد أعنى فيما يقال عليه العدد .

والقول فانه لا يقال قولاً صادقا : قول أكثر أو أقل من عدد . ولا عدد أكثر أو أقل من قول . بل عدد أكثر أو أقل من عدد ، وقول أكثر أو أقل من قول .

١٠ — صفات الواحد :

«فأذ قد تبين ما قدمنا ، فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلا للاضافة إلى مجانسة ، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسة ، فأقول : لا جنس

للوّاحد الحقّ بته . وقد قدّمنا أنّ ما له جنس فليس بأزليّ وأنّ الأزليّ لا جنس له ، فاذن الوّاحد الحقّ أزليّ ، ولا يتكثر بته بنوع من الأنواع أبداً ، ولا يقال واحد بالإضافة إلى غيره . فاذ هو الذي لا هيولى له ينقسم بها ، ولا صورة مؤنلفة من جنس وأنواع ، فإنّ الذي هو كذلك يتكثر بما ألف منه . ولا هو كمية بته ، ولا له كمية ، لأنّ الذي هو كذلك أيضاً ينقسم ، لأنّ كل كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص . وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم متكثر بنوع ما . وقد قيل إنّ الكثرة تكون في كلّ واحد من المقولات ، وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع . وكذلك الوّاحد يقال على كلّ واحد من بعده . فاذن الوّاحد الحقّ ليس هو واحداً من هذه .

١١ - الوّاحد ليس به حركة :

« والحركة فيما هو من هذه ، أعني الجسم الذي [هو] هيولى مصورة ، إذ الحركة إنما هي نقلة من مكان إلى مكان ، أو ربو أو نقص ، أو كون أو فساد ، أو استحالة ، وحركة متكثر لأنّ المكان كمية ، فهو منقسم . فالموجود في أقسام : منقسم بأقسام المكان فهو متكثر ، فالحركة المكانية متكثرة . وكذلك الربوبية والقسمية متكثرة فإنّ حركة نهايات الراي [و] والناقص منقسمة لوجدها في أقسام المكان الذي ما بين نهاية الجرم قبل الربو إلى نهاية الجرم في نهاية الربو . وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته في نهاية النقص . وكذلك الكون والفساد ، فإن من بدء الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد ، منقسماً بقسم الزمان الذي فيه الكون والفساد بحركة الربو والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً . وكذلك الاستحالة شديد ، والاستحالة إلى التمام ، منقسمة بأقسام زمان الاستحالة . فجميع الحركات منقسمة ، وهي أيضاً متوحدة . لأنّ كلّ حركة فكلها واحدة ، إذ الوحدة تقال على الكل المطلق . وجزؤها واحد ، إذ الوّاحد

يقال على الجزء المطلق . فاذن - إذ الكثرة موجودة في الحركة - فالواحد الحق لا حركة .

١٢ - الحركة موجودة في النفس

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل ، إما أن يكون موجودا في عينه أو في فكرنا وجودا طبيعيا ، وإما في لفظنا أو خطوطنا وجودا عرضيا ، فإن الحركة موجودة في النفس : أعني أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ، ومن أخلاق لازمة للنفس إلى سرور وإلى آلام كالغضب ، والفرح والحزن ، وما كان كذلك . فالفكر متكررة ومتوحدة إذ لكل كثرة كل وجزء ، إذ هي معدودة ، وهذه أعراض النفس ، فهي متكررة أيضا ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس . ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبيل مستقيمة إلى العقل - وهو أنواع الأشياء ، إذ النوع معقول وما فوقه ، والأشخاص محسوسة ، أعني بالأشخاص جزئيات الأشياء التي لا تعطى شيئا أساميتها ولا حدودها - فاذا تحدثت بالنفس فهي معقولة .

١٣ - العقل بالفعل

والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها . وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة وكل شيء هو كشيء بالقوة ، فانما يخرج إلى الفعل شيء آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل بالفعل . والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعني متحدة بها ، أنواع الأشياء وأجناسها ، أعني كلياتها . وهي كليات أعيانها ، فانها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أي لها عقل ما أتى لها كليات الأشياء . فكليات الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة . فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل .

١٤ - العقل متكرر

والكليات متكررة ، كما قدمنا ، فالعقل متكرر . وقد نظن أنه أول متكرر . وهو متوحد بنوع ما إذ هو كل كما قدمنا ، وأن الوحدة تقال على الكل . والوحدة بحق لا عقل .

١٥ - « الواحد » يقال على أنحاء كثيرة

وإذ في ألفاظنا الاسماء المترادفة كالشفرة والمديّة المرادفة حديدة الذبح ، فقد يقال واحد للمترادفة ، وأنه يقال المديّة والشفرة واحد ، وهذا الواحد متكرر أيضا ، لأنّ عنصره ، وما يقال على عنصره متكرر . فان حديدة الذبح التي هي عنصر المترادفة ، التي هي المديّة والشفرة والسكين متجزئة متكررة . وأيضاً الأسماء المقولة عليها متكررة . فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

وأيضاً إذ في ألفاظنا المشتبهة بالاسم كالسبع المسمى كلباً ، والكوكب المسمى كلباً ، فانه يقال إنها واحد بالاسم أي كلب . وعنصر هذا الكلب متكرر أعني السبع والكوكب . وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شيء علة لشيء ، لأن الكوكب ليس علة السبع ولا السبع علة الكوكب . وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة بعض كالخطوط ، والملفوظ ، والمفكر فيه ، والعين القائمة . فان الخط الذي هو جوهر منبئ عن اللفظ الذي هو جوهر ، واللفظ الذي هو جوهر منبئ عن المفكر فيه الذي هو جوهر . والمفكر فيه الذي هو جوهر منبئ عن العين الذي هو جوهر . وقد يقال لهذه جميعاً واحداً أعني العين في ذاتها ، وفي الفكرة ، وفي اللفظ ، وفي الخط . والعين في ذاتها علة العين في الفكر ، والعين في الفكر علة العين في اللفظ ، والعين في اللفظ علة العين في الخط . وهذا النوع من الواحد متكرر أيضاً إذ هو مقول على كثير . فليس الواحد الحق واحداً بنوع اشتباه الاسم .

وإذ قد يقال واحداً للتي عنصرها واحد ، إلا أنها تغاير بغيرية ما ، إما فعل ، أو انفعال أو إضافة ، أو غير ذلك من التغاير ، كالباب والسرير التي عنصرها واحد ، أعني خشباً أو أي عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل ، فانه يقال الباب والسرير واحد بالعنصر . وهذه أيضاً كثير من جهة عنصرها

إذ عنصرها متكرر متجزء . ومن جهة مثلها . وأيضا اللاتي هي واحدة بالعنصر الأول أعني بالإمكان ، متكرر من جهة العنصر ، إذ هو موجود لمثل كثير . وأيضا قد يقال واحد بالعنصر الأشياء التي تقال على شيء فيلحقها شيء آخر اضطرارا ، كالفساد المقول على الفاسد فانه يلحقه الكون إذ فساد الفاسد كون لآخر . فانه يقال : إن الكائن هو الفاسد بالعنصر . وهذا بالفعل . وقد يتكرر هذا أيضا إذ العنصر لعدة مثل . وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة أعني الواحد بالعنصر ، الأشياء التي تقال على شيء فيلحقها شيء آخر كالربو المقول على الرابي فانه يلحقه الضمر ، فانه الذي له ربو له ضمير بالقوة . فيقال واحد الرابي الضامر . أي أن الرابي هو الضامر . وهذا متكرر أيضا من جهة العنصر . إذ العنصر لعدة من جهة المثل أعني الربو والضمر .

فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصرية . فليس يقال بواحد من أنواع الواحد الذي بالعنصر .

١٦ - الواحد الحق لا ينقسم

وقد يقال للواحد الذي لا ينقسم كما قدمنا والذي لا ينقسم إما لا ينقسم بالفعل وإما بالقوة . أما الذي لا ينقسم بالفعل فكالذي لا ينقسم لصلابته ، كحجر الماس أعني أنه عسر الانقسام . وهذا هو ذو أجزاء اضطرارا ، إذ هو جسم ، فهو متكرر . أو كالذي يصفر جدا عن الآلة القاسمة فان ذلك يقال له لا ينقسم ، إذ ليس آلة تقسمه . وهو ذو أجزاء لأنه عظيم ما ، إذا لحقه الصفر فهو متكرر .

ويقال لا ينقسم بالفعل أيضا ، وإن فصل تفصيلا دائما ، لم يخرج عن طباعه إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حده واسمه كجميع الأعظام المتصلة ، أعني الجرم والسطح والخط والمكان والزمان . فان مفصول الجرم

جزم ، ومفصول السطح سطح ، ومفصول الخط خط ، ومفصول المكان مكان ، ومفصول الزمان زمان فهذه جميعا لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها . وكل واحد منها قابل للتفصيل والكثير قبولا دائما إلى نوعه .

وأیضا فهن الجرم تكثیر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايتيه . وكذلك المكان يتكرر بقدر أبعاد المتمكن ونهاياته التي هي الآتات (في) الزمان الحادة لنهايتيه كحد العلامات لنهايات الخط . كذلك كل مشتبه الأجزاء يقال له واحد لأنه لا ينقسم ، أي كل مفصول منه محتمل حدا واسما وهذا أيضا يتكرر لأنه لا ينقسم أي كل قابلا قبولا دائما . ويقال أيضا لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة الذي إن قسم بطلت ذاته كالإنسان الواحد ، كحمد وسعيد و كالفرس الواحد ، كالرائد وذی العقال ، وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذي مثال ، أو عرض كذلك ، أو نوع ، أو جنس أو فصل ، أو خاصة ، أو عرض عام . فانه إن قسم لم يكن هو ما هو . وهو متكرر لما ركب منه ، وبالتفصيل دائما أيضا . وهذه جميعا من المقول واحدة لاتصاله أيضا .

ويقال واحد لأنه لا ينقسم بنوع آخر ما كان لا ينقسم لأنه ليس متصلا وما كان كذلك فانه يقال على نوعين أحدهما لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ولا مشترك كالواحد العددي فانه ليس بشيء متصل أعني أن له أبعادا ونهايات فهو شيء متصل ، بل هو لا منقسم ولا منفصل ، وهذا متكرر أيضا من جهة موضوعاته التي يعدها ، وهذا هو الواحد العددي مكيال كلها . والآخر حروف الأصوات فانها ليست بمتصلة ، ولا وضع للعلل التي بها الواحد العددي لا منقسم ، وهو مكيال الألفاظ فقط .

ويقال واحد لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لا جزء له مثله ، ولا مثل غيره ، وأيضا وهو مشترك . وما كان كذلك فانه يقال على نوعين : أحدهما له وضع كعلامة الخط التي هي نهايته ، فانه

لا آخر لها ، لأنها نهاية بعد واحد ، ونهايته البعد لا بعد . وهي متكررة بحاملاتها أعني الزمان الماضي ، والزمان الآتي التي هي مشتركة لهما .

ويقال واحد أيضا الذي لا ينقسم من جهة الكلية ، فانه يقال رطل واحد ، لأنه إن انفصل من كلية الرطل شيء ، بطـل الرطل ، فلم يك كلا لرطل واحد ، وكذلك ما يقال إن خط الدائرة أشد استحقاقا للواحد من غيره من الخطوط ، إذ هو كل الجـد ، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة ، بل كل كامل . وما كان كذلك فهو متكرر بتفضله أيضا . وأخرى بأن يكون الذي لا ينقسم أشد التي يقال واحد استحقاقا للوحدة من باقي أنواع الواحد وأشدّها توحيـدا .

١٧ - اجمال القول في « الواحد »

فقد تبين مما قلنا أن الواحد يقال إما بالذات وإما بالعرض . أما بالعرض فكنوع المقول بالاسم المشترك ، وأما بالاسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة كقولنا الكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يقالان على رجل واحد أو على الإنسان ، أو الإنسان والكاتب واحد ، وما كان كذلك .

وأما بالذات فبأق ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال واحد . وهن جميعا ما جوهرها واحد ، وينقسم قسمه أولى إما بالاتصال وهو من خير العنصر ، وإما بالصورة وهو من حيز النوع ، وإما بالاسم وهو من خيرها جميعا ، وإما بالجنس وهو من حيز الأول . فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط ، وهو الذي يقال له واحد بالعدد أو بالكل . والواحد بالصورة هي التي أحدها واحد . والواحد بالجنس هي التي حد مجموعها واحد والتي بالاسم أعني بها ما هي بالمساواة واحد ، والواحد بالمساواة هي التي نسبتها واحد كالأشياء الطبية المنسوبة جميعا إلى الطب . وجميع هذه الأنواع التي ذكرنا أعني الواحد بالعدد ، ثم الواحد بالصورة ، ثم الواحد بالجنس ،

ثم الواحد بالمساواة يتبع أواخرها أوائلها ، ولا يتبع أوائلها أواخرها
أعنى أن ما كان واحدا بالعدد فهو واحد بالصورة ، وما كان واحدا
بالصورة فهو واحد بالجنس ، وما كان واحدا بالجنس فهو واحد بالنسبة .
وليس ما كان واحدا بالنسبة فهو واحد بالجنس ، ولا ما كان واحدا بالجنس
فهو واحد بالصورة ، ولا ما كان واحدا بالصورة فهو واحد بالعدد . فبين
أن مقابل الوحدة الكثرة فالكثرة إذن تقال بكل نوع من هذه . فيقال
كثير إما لأنه لا متصل فهي منفصلة ، ولأن عنصرها ينقسم للصور ، أو
صورها للجنس ، أو إلى ما ينسب إليه وبين أن الهوية تقال على كل ما عليه
الواحد . فالهوية تقال لما بعده أنواع الواحد .

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا عنصر ، ولا
جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ،
ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ولا بعض
ولا واحد بالإضافة إلى غير مثل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير ، ولا
المركب كثير ، ولا واحد ما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع
الوحد التي ذكرنا . ولا يلحقه ما يلحق مساحتها .

وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أعنى ما يقال عليه ، فما يقال
عليه أشد تكثرا . فالواحد الحق إذن لا ذو هيولى ولا ذو صورة ، ولا ذو
كية ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المعقولات
ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو
عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما بقى أن يكون واجدا
بالحقيقة فهو إذن وحدة فقط محض . أعنى لا شيء غير وحدة وكل واحدة
غيره فتكثر فاذن الوحدة ، إذ هي عرض فى جميع الأشياء ، فهي غير
الواحد الحق ، كما قدمنا . والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لا يتكرر
بته بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع . لاهن جهة ذاته ، ولا

من جهة غيره ، ولا زمان ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل جزء ، ولا للجوهر ، ولا للعرض ، ولا بنوع من أنواع القسمة أو التكرار .

فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان فيما هو فيه بالعرض ، فكل ما كان في شيء يعرض فمعرضه فيه غيره ، إما ما ذلك الشيء فيه يعرض ، وإما بالذات . وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل . فأول علة للوحدة في الموحديات هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المقيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدء .

وعلة الوحدة في الموحديات هو الواحد الحق الأول . وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد من العلولات للوحدة إنما يذهب عن وحدته إلى غير هوية ، أعني أنه لا يتكرر من حيث يوجد وهو كثير لا واحد مرسل ، أعني مرسل واحد لا يتكرر بته . وليس وحدته شيئاً غير هويته . فإذا كان كل واحد من المحسوسات ، وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرة معا وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر عارض فيها لا بالطبع ، ولا كانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً ، فباضطراب إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بته . فاذن تهوى كل كثير هو بالوحدة . فان لم يكن وحدة ولا هوية الكثير بته ، فاذن كل منهو إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن . فاذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول ، هو تهوى كل محسوس ، وما يلحق المحسوس فيوجد كل واحد منها إذن يهوى بهوية إياها .

فاذن علة التهوى من الواحد الحق ، الذي لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذي يهوى ليس هو لم يزل ، والذي ليس هو لم يزل

مبدع أى يهوية عن علة . فالذى يهوى مبدع . وإذا كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة التهوى أى الأنفعال - فهو المبدع جميع المتهويات . فاذن لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحيدها هو تهويها . فبالوحدة قوام السكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودبرت مع الفرق معا . بلا زمان .

١٨ - الواحد الحق هو الاول المبدع :

فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا ينخلو شئ من إمساكه وقوته ، عاد ودبر .

فأذ قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الوحدات ليظهر الواحد الحق ، المقيد المبدع ، القوى الممسك ، وما الواحدات بالمجاز ، أعنى باقادة الواحد الحق جل وتعالى عن صفات الملحددين ، فلنكمل هذا الفن ولنتله بما يتلو ذلك تلوا طبيعيا ، بتأييد ذى القدرة التامة ، والقوة الكاملة والجواد الفائض .

ثانيا : من رسالة الكندى « فى حدود الاشياء ورسومها »

١٩ — فى معنى الفلسفة وحدها

الفلسفة — حدها القدمات بعدة حروف .

(ا) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن «فيلسوف» وهو مركب من فلا ، وهي محب ، ومن سوف ، وهي الحكمة .

(ب) وحدوها أيضا من (جهة) فعلها ، فقالوا: إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان — أرادوا أن يكون الإنسان كامل المفضيلة (ح) وحدوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا ، العناية بالموت ، والموت عندهم موتان : طبيعى ، وهو ترك النفس استعمال البدن ، والثانى إماتة الشهوات — فهذا هو الموت الذى قصه دوا إليه ، لأن إماتة الشهوات ، هي السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجله القدمات ، اللذة شر . فباضطراب أنه إذا كان للنفس استعمالان : أحدهما حسى عقلى ، كان مماسمى الناس لذة ما يعرض فى الإحساس لأن التشاغل بالذات الحسية ترك لإستعمال العقل .

(د) وحدوها أيضا من جهة العلة ، فقالوا ، صناعة الصناعات وحكم الحكم

(هـ) وحدوها أيضا فقالوا .الفلسفة معرفة الإنسان معرفة نفسه ، وهذا قول شريف النهاية بعيد الفور .مثلا أقول . إن الأشياء إذا كانت أجساما ولا أجسام ، وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض . وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهر لا جسما ، فإنه إذا

عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذى هو لا جسم
فاذن إذا علم ذلك جميعا ، فقد علم الكل ، ولهذا العلة سعى الحكماء الإنسان
العالم الأصغر .

(و) فاما ما نحدد به عن الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية
إنياتها ومائيتها وملها ، بقدر طاقة الإنسان .

السؤال عن البارئ ، عز وجل ، فى هذا العالم ، وعن العالم العقلى ،
وإن كان فى هذا العالم سىء فكيف هو الجواب عنده ، هو كالنفس فى
البدن ، لا يقوم شىء من تدبيره إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يعلم إلا
بالبدن بما يرى من آثار تدبير النفس (فيه) ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى
من آثار تدبيرها فيه - فهكذا العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا
بعالم لا يرى ، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون (معلوما) إلا بما يوجد
فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

٢٠ - فى الفلسفة الالهية

الاولى : الذى لم يكن ليس ، وليس بمحتاج فى قوامه إلى غيره ،
والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة عله فدائم أبدا .

الابداع إظهار الشىء عن ليس .

العلة الاولى : مبدعة ، فاعلة ، متممة الكل ، غير متحركة .

الحبة . (بالمعنى الطبيعى) علة إجماع الأشياء .

اللائكية . الحياة والنطق .

الواحد : هو الذى بالفعل ، وهو فيما وصف به تارة (بالعرض) .

(وقد لا يكون هذا بمعنى الحق الأول ما دام بوصف بأنه تارة يكون بالعرض)

٢١ — في الفلسفة الطبيعية

الاتصال . هو اتحاد النهايات .

الاسطقس . منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منجلا ، وفيه الكائن بالقوة وأيضا . هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .

الانفصال . تباين المتصل .

الجرم . ماله ثلاثة أبعاد .

الصورة . الشيء الذي به الشيء هو ما هو .

الضغد . أنضمام أجزاء الهيولى لعتين : إما أن تكون أجزاؤها غير متمكنة للتقارب ، فاذا عرض لها عارض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عصوا . أو لأن يكون كالوعاء مملوءا فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عضموا .

العنصر . طينة كل طينة .

الفعل . تأثير في موضوع قابل للتأثير ، ويقال : هو الحركة التي من نفس المتحرك .

الفلك . عنصر وذو صورة ، فليس يأزلى (إذ العالم لحدث عند الكندي) .

القوة . ما ليس بظاهر ؛ وقد يمكن يظهر عما هو فيه بالقوه .

الماسة . نوالى حسمين ليس بينهما (من) طبيعتهما ولا من طبيعية

غيرهما إلا ما لا يدركه الحس ، وأيضا هو تنهى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .

الهيولى . قوة موضوعة لحل الصور . منفعة .

٢٢ — فى النفس وقواها وفعالها .

الاختيار . إرادته قد تقدمها روية مع تميز .

الإرادة . قوه يقصد بها الشئ دون الشئ .

علتها الخاطر .

الاستعمال . علته الإرادة ، وقد يمكن أن يكون علة لخطرات آخر ، وهو الدور ، يلزم هذه العلة (التي) هى فعل البارى ، ولذلك تقول إن البارى عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض .

الإنسانية . هى الحياه والنطق والموت (بينما الملائكية هى الحياه والنطق فحسب) .

التوهم . هو الغنطاسيا ، قوه نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها ، ويقال . الغنطاسيا ، وهو التخييل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاس . قوه نفسانية مدركة لصوره المحسوس مع غيبة طينته .

الحس . إنية إدراة النفس صور ذوات الطين فى طينتها بأحد سبل (القوه) الحسية ، ويقال : هو قوه للنفس مدركة للمحسوسات .

الدخل . هو حقد يقع معه ترصد فرصه الإنتقام ، وأسم الذحل فى

اللغة اليونانية مشتق من الكون الرصد .

الرأى . هو الظن الظاهر فى القول والكتاب ، ويقال : أنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقادا يمكن الزوال عنه ، ويقال . إنه الظن مع ثبات القضية عند القاضى . والرأى إذن سكون الظن .

الرضا . أسم مشترك يقال على مضاده السخط ، ويقال على الأفراد وعلى غير ذلك ، والمضادة للسخط هو قناعة النفس لما كانت غير قناعة به لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الشك . هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .

الشهوة . هى مطلوب القوة المحببة وعلة تكاملها السببية ، هى مشتقة من الشهوة ، وهى إرادة نحو المحسوسات . ويقال . إن الشهوة هى الشوق ، على طريق الانفعال ، إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقص ما زاد فيه . نريد بالانفعال أنه شئ يجرى على خلاف ما يجرى به الأمر الذى بالفكر والتمييز .

الضعك . إعتدال دم القلب فى الصفاء ، وانبساط النفس : حتى يظهر سرورها ، وأصله بالفعل الطبيعى .

الطبيعة . ابتداء حركة وسكون عن حركة ، وهو أول قوى النفس

الظن . هو القضاة على الشئ من الظاهر . ويقال . لا من الحقيقة . والتبيين من غير دلائل ولا برهان ، ممكن عند القاضى بها زوال قضية .

العزم . ثبات الرأى على الفعل .

العشق . إفراط المحبة

العقل . جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها .

العمل . هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل .

فعل بفكر .

العزیزه . طیبة حاة فی القلب ، أعدت فیہ لینال به الحیة .

الفهم . يقتضى الأحاطة بالمقصود إليه .

الفضائل الانسانية .

هى الخلق الإنسانى المحمود ، وهى تنقسم قسمين أولین .

أحدهما النفس ، والآخر لما يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس أما القسم الكائن فى النفس فينقسم ثلاثة أقسام . أحدهما الحكمة ، والآخر النجدة والآخر العفة ، وأما الذى يحيط بذى النفس فالآثار الكائنة عن النفس ، والعدل فى أحاط بذى النفس .

وأما الحكمة فهى فضيلة القوة (النطقية) ، وهى علم الأشياء الكلية . بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق ،

أما النجدة فهى فضيلة القوة القلبية ، وهى الإستهانة بالموت فى أخذ ما ما يجب أخذه . ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة . فهى تناول الأشياء التى يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد التام وأثمار أمتثالها والإمساك عن تناول ذلك .

وكل واحدة من هذه الثلاث سور للفضائل .

الفضائل . - لها طرفان : أحدهما من جهة الإفراط . والآخر من جهة التقصير وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال . لأن حد الخروج عن

الاعتدال مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تباينا - أعنى الإيجاب والسلب
فان الخروج عن الاعتدال رذيلة . وهم ينقسم قسمين متضادين . أحدهما
الإفراط والآخر التقصير .

(أما) الخلق الخامس فى النطقية (المغاير) للاعتدال فهى الجزيرة والحيل
والمواربة والمخادعة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفاسفة - أعنى اعتدال الطينة .

للنجدة خروج القوة القلبية عن الاعتدال . وهى رذيلة الاعتدال . وهو
ينقسم قسمين متضادين . أحد من جهة السرف وهو التهور والهوج . وأما
الآخر فهو من جهة التقصير . وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال فى العفة فهى رذيلة أيضا مضادة للعفة . وهى تنقسم
قسمين . أحدهما من جهة الإفراط . وهو ينقسم ثلاثة أقسام ويضمها الحرص
أحدها الحرص على المآكل والمشارب . وهو الشره والنهم وما سعى كذلك
ومنها الحرص على النكاح من حيث سنج . وهو الشبق المتعج العهر . ومنها
الحرص على القنية . وهو الرغبة الدائمة الداعية إلى الحسد والمنافسة . وما
كان كذلك . و(أما) الآخر الذى من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .

ففضيلة هذه القوى النفسانية جميعا الاعتدال المشتق من العدل وكذلك
الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكائنة عن النفس هى العدل فى تلك
الآثار . أعنى فما إرادت النفس من غيرها وبغيرها . وأفعال النفس فى
هذه المحيطة بذى النفس . فأما الرذيلة فى هذا المحيطة بذى النفس فالجور
المضاد للعدل فيها .

فاذن الفضيلة الحقيقية الإنسانية (هى) فى أخلاق النفس و(فى) الخارجة
عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة في الطبيعة . تسمى الفلاسفة الهيولى طبيعة . وتسمى الصورة طبيعية ، وتسمى ذات كل شئ من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون طبيعة ، وتسمى القوة المدبرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها . أسم الطبيعة على أربعة معان . على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدون الإنسان ، وعلى القوة المدبرة للبدن ، وعلى حركة النفس حد على النجوم . هو ما يدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه وعلى الزمان الآتي المحدد .

القوة الحساسة . هي التي تشعر بالتغير الحادث في كل واحد من الأشياء مثالها ان تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجا عن البدن .

المحبة . مطلوب النفس ، ومتممة القوة التي هي إجتماع الأشياء ، ويقال هي حال النفس فيما بينها وبين شئ يجذبها إليه .

المحسوس هو المدرس صورته مع طبيئته .

النفس . تمامية جرم ضيعى ذى قاة قابل للحياة ، ويقال ، هي استكمال أول جسم طبيعي ذى حياة بالقوة ، ويقال ، هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف .

الوهم . وقوف شئ للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يعيل إلى واحد منهما .

اليقين . هو سكون النهم مع ثبات القضية برهان .

٢٣ — في الجوهر ومقولاته

الإضافة . نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه .

الجوهر . هو القائم بنفسه وهو حامل للأعراض لم تتغير ذاتيته

موصوف لا واصف ، ويقال : هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التي تزيد لكل واحد من الأشياء التي مثل الكون والفساد ، في خاص جوهره ، التي إذا عرفت ، عرفت أيضا بمعرفتها الأشياء العارضة في كل واحد من الجوهر الجزئي ، من غير أن تكون داخلية في نفس جوهره الخاص .

الحركة : تبدل حال الذات .

الزمان : مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء .

الكمية : ما احتمل المساواة وغير المساواة .

الكيفية : ما هو شبيه وغير شبيه .

المكان : نهايات الجسم ، ويقال هو التقاء أفقى المحيط والمحاط به .

الوقت : نهاية الزمان المفروض للعمل .

ثالثا : من رسالة الكندي

« في وحدانية الله وتناهي جرم العالم »

٢٤ - في تناهي جرم العالم :

« ان المقدمات الأولى المعقولة بغير متوسط هي :

١ - أن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية .

ب - والمتساوية ، أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .

ج - وذو النهاية ليس لا نهاية له .

د - وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرم ، كان أعظمها

وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .

هـ - وكل جرمين متناهي العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم الكائن عنهما متناهي

العظم ؛ وهذا واجب في كل عظم وكل ذي عظم .

و - وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، بعد الأعظم منها أو

بعد بعضه .

فإن كان جرم لا نهاية له . فإنه إذا فصل منه جرام متناهي العظم ، فإن

الباقى : إما أن يكون متناهي العظم وإما لا متناهي العظم .

فإن كان الباقى متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المقصول منه المتناهي

العظم ، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم ، والذي كان عنهما هو الذي كان

قبل أن يفصل منه شيء ، لا متناهي العظم ، فهو إذن متناه لا متناه ، وهذا خلف

لا يمكن . وإن كان الباقى لا متناهي العظم . فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه

صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساويا له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد صار لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وأصغر

الشيئين بعد أعظمها أو بعد جزئه وأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمها أو بعد جزئه لا محالة ، فأصغرهما مساو لجرم أعظمها ، والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتها واحدة ، فهما إذن ذوا نهايات ، لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي بعدها جزء واحد وتختلف نهاياتها بالكم والكيف أو معا ، فهما متناهيتان ، فالذي لا نهاية له الأصغر متناه - وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر .

وإن كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وحده ، وهو وحده جزء له ، فالجزء مثل الكل - هذا خلف لا يمكن ، فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له . والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضا اضطرابا ، وكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذي هو فاصل الحركة ، وجملة كل ما هو في الجرم فتناه أيضا ، إذ الجرم متناه فجرم الكل متناه وكل محمول فيه بعده أيضا . وإنما جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة بأن يتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما - فانه لانهاية في الزيد من جهة الإمكان - فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئا غير الإمكان ، أعنى أن يكون الشيء المقول بالقوة ، فكل ما في الذي لانهاية له بالقوة فهو أيضا بالقوة لانهاية له ، ومن ذلك الحركة والزمان ، فان الذي لانهاية له إنما هو في القوة ، فأما في الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له ، لما قدمنا ، وإن ذلك واجب . فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لانهاية له ، والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مدته ، فان كان الزمان متناهيا ، فان إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود .

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنه مدة

تعدّها الحركة ، فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان ، والحركة إنما هي حركة الجرم ، فإن جرم كان كانت حركة ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة : والحركة هي تبدل الأحوال : فتبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية وتبدل مكان نهاياته إما بالقرب من مركزه أو البعد عنه هو الربو والاضمحلال: وتبدل كفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو السكون والفساد ، وكل تبدل فهو عاد مدة المتبدل ، أى الجرم ، فكل تبدل فهو لذى زمان . ومن التبدل الائتلاف والتركيب ، لأنه نظم الأشياء وجمعها ، والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً ، فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه . ومن الأبعاد التى هي فصوله ، وهو المركب من هيولى وصورة والتركيب تبدل الأحوال التى هي لا تركيب ، فالتركيب حركة : وإن لم يكن حركة لم يكن التركيب .

والجرم مركب ، كما أوضحنا ، فإن لم يكن حركة لم يكن جرم ، فالجرم والحركة لا يسبق بعضها بعضاً ، وبالحركة الزمان لأن الحركة تبدل ما ، والتبدل عاد مدة المتبدل ، فالزمان مدة تعدّها الحركة ، وكل جرم مدة هي الحال التى هو فيها إنية ، أعنى الحال التى هو فيها ما ، والجرم لا يسبق الحركة كما أوضحنا ، والجرم لم يسبق مدة تعدّها الحركة ، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الإنية ، فهى معا ، فكل تبدل بفاصل مدة ، والمدة المفصولة هي الزمان ، وقبل كل فصل من الزمان فصل ، إلى أن ينتهى إلى فصل ليس قبله فصل أى إلى مدة مفصولة ، ليس قبها مدة . ولا يمكن غير ذلك ، فإن أمكن غير ذلك ، فإن خلف كل فصل من الزمان فصل بلا نهاية ، فاذن يتناهى إلى زمان مفروض ، أبداً ، لأن لانهية له فى القدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساو مدته لمدة من الزمان المفروض

متضاعفا في الأزمنة إلى مالا نهاية له ، وإن كان من لانهاية له إلى زمن محدود معلوم ، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ١٠ لانهاية له من الزمان معلوما ، فيكون إذن لامتناهيا متناهيا - وهذا خلف لا يمكن البتة . وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمن المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية - ومالا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤدي على آخرها ، فإنه لا يقطع مالا نهاية له من الزمن ، حتى يقتضيه إلى زمن محدود ، بته - والانتها إلى زمن محدود موجود ، فليس الزمان متصلاً من لانهاية له ، بل من نهاية اضطرارا فليست مدة الجرم بلا نهاية . وليس ممكناً أن يكون جرم بلا مدة ، فانية الجرم ليست لانهاية لها ، وإنية الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل . فالجرم إذا محدث اضطرارا .

٢٥ - في وحدانية الله : -

والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ، فلكل محدث اضطرارا عن ليس .

والمحدث لا يخلوا أن يكون واحداً أو كثيراً ، فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لم اشتراك في حال واحدة لجميعهم ، أي لأنهم أجمعين فاعلون . والشئ الذي يعمه شئ واحد إنما يتكرر بأن يتفصل بعضه من بعض بحال ما ، فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصول كثيرة ، فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم ، لا أعنى بالكل واحد أدون الآخر ، والمركبون لهم مركب ، لأن مركبا ومركبا من باب المضاف ، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل ، فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول ، وإن كان كثيراً ، وفاعل الكثير كثير دائماً ، وهذا يخرج بلانهاية ، وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعل

فاذن ليس كثيرا، بل واحد غير متكرر، سبحانه وتعالى عن صفات
المالدين علوا كبيرا، لا يشبه خلقه، لأن الكثرة في كل الخلق موجودة،
وليست فيه بته، ولأنه مبدع وهم مبدعون، ولأنه دائم وهم غير دائمين،
لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم.

رابعاً : من رسالة الكندي

« في العقل »

٢٦ - في العقل : -

إن رأى أرسططاليس في العقل أن العقل على أنواع أربعة . الاول منها العقل الذي بالفعل أبداً ، والثاني العقل الذي بالقوة وهو للنفس ، والثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل ، والرابع العقل الذي نسميه الثاني وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحى وعمومه له أجمع . فانه يقول إن الصورة صورتان أما إحدى الصورتين فالهيولانية ، وهى الواقعة تحت الحس ، وأما الأخرى فالتى ليست بذات هيولى ، وهى الواقعة تحت العقل ، وهى نوعية الأشياء وما فوقها ، فالصورة التى فى الهيولى هى التى بالفعل محسوسة لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحس ، فاذا أظفرتها النفس فهى فى النفس ، وإنما تفيدها النفس ، لأنها فى النفس بالقوة ، فاذا باشرت النفس صارت فى النفس بالفعل ، وليس تصير فى نفس كالأشياء فى الوعاء ولا كالمثال فى الجرم ، لأن النفس ليست بجسم ولا متمجزة ، فهى فى النفس والنفس شئ واحد ، لا غير ولا غيرية لغيرية المحمولات .

وكذلك أيضاً القوة الحاسة ليست هى شيئاً غير النفس ، ولا هى فى النفس كالعضو فى الجسم بل هى النفس وهى الحاس . وكذلك الصورة المحسوسة ليست فى النفس لغيراً أو غيرية ، فاذن المحسوس فى النفس هو الحاس . فأما الهيولى فان محسوسها غير النفس الحاسة ، فاذن من جهة الهيولى المحسوس ليس هو الحاس .

وكذلك يمثل العقل ، فان النفس إذا باشرت العقل ، أعنى الصور التى لا

هيولى لها ولا فنتاسيا ، واتحدت بالنفس أعنى أنها كانت موجودة فى النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة ، فهذه الصورة التى لا هيولى لها ولا فنتاسيا هى العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، الذى هو نوعية الأشياء التى هى بالفعل أبداً ، وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة لأن النفس بالقوة عاقلة ، والعقل الأول بالفعل ، وكل شىء أفاد شيئاً ذاته فان المستفيد كان له ذلك الشىء بالقوة ، ولم يكن له بالفعل وكل ما كان لشىء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل . لأن ذاته له أبداً ما كان موجوداً ، فاذن كل ما كان بالقوة فانما يخرج إلى الفعل بآخر ، هو ذلك الشىء بالفعل فاذن النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول ، إذا باشرته ، إلى أن تكون عاقلة بالفعل فانها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هى والصورة العقلية متغايرة ، لأنها ليست بمنقسمة ، فتغاير ، فاذا اتحدت الصورة العقلية فهى والعقل شىء واحد ، فهى عاقلة ومعقولة . فاذن العقل والمعقول شىء أحد من جهة النفس ، فأما العقل الذى بالفعل أبداً يخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة ، بعد أن كانت عاقلة بالقوة ، فليس هو ومعقوله شيئاً أحداً ، فاذن المعقول فى النفس والعقل - من جهة العقل الأول - الأول ليس بشىء واحد ، فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شىء أحد ، وهذا فى العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس وأقوى منه فى المحسوس كثيراً .

فاذن العقل إما علة وأول لجميع المعقولات والعقول الثوانى . وإما ثان ، وهو بالقوة للنفس ، ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل ، والثالث هو الذى بالفعل للنفس ، قد اقتنته ، وصار لها موجوداً ، متى شاءت استعماله وأظهرته لوجود غيرها منها ، كالكتابة فى الكاتب ، فهى له معدة ممكنة ، قد اقتناها وثبتت فى نفسه ، فهو يخرجها ويستخدمها متى شاء ، وأما الرابع فهو العقل

الظاهر من النفس ، متى أخرجه ، فكان موجودا لغيرها منها بالفعل
فاذن الفصل بين الثالث والرابع أن الثالث قنية للنفس ، قد مضى وقت
مبتدأ قنيتها ، ولها أن تخرجه متى شاءت ، والرابع أنه إما وقت قنيته أولا
وإما وقت ظهوره ثانيا ، متى استعملته النفس ، فاذن الثالث هو الذى للنفس
قنية ، قد تقدمت ، ومتى شاءت كان موجودا فيها ، وأما الرابع فهو الظاهر
فى النفس متى ظهر بالفعل .

تعليقات

رسالة العقل عند الكندي هي أولى الرسائل التي نجد شيئا لها عند الفارابي وابن سينا وابن رشد، والكندي يعرف العقل ويقسمه إلى أربعة أنواع بحسب رأى أرسطو كما فهمه، وهو يشير في رسالته هذه إلى المبدأ الأرسطي المطبق في علم الطبيعة وهو أن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بتأثير شيء آخر بالفعل^(١). وأول العقول الأربعة عنده هو العقل الأول الذي هو علة جميع المعقولات وهو بالفعل دائما.

وهو نوعية الأشياء التي هي بالفعل دائما وهو مفيد والنفس مستفيدة وهو الذي يخرج النفس من القوة إلى الفعل .
أما العقل الثاني فهو بالقوة وهو للنفس . والثالث هو الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل ويسميه بالعقل المستفاد وهو بالفعل للنفس أي قنية للنفس « وصار لها موجودا متى شاءت استعمالته وأظهرته » .
والعقل الرابع : هو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل .

وإذن فعند الكندي نجد عقلا أولا ثم عقولا ثوان : منها عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل ظاهر

فما مصدر القول بهذه العقول :

يعترض ناجي Nagy^(٢) على القول بأن أرسطو أو الإسكندر الأفروديسي

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الثاني (أرسطو والمدارس المتأخرة - الفلسفة الطبيعية) .

(٢) راجع رسائل الكندي الفلسفية - الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريبة ٢١٢ -

٢٥٢ حيث نجد بحثا ممتازا عن مشكلة العقل (عند الإسلاميين) واستمدادها اليوناني .

هو مصدر قول الكندي بالعقول الأربعة. ويرجح القول بأن الأفلاطونية الحديثة هي مصدر القول بهذه العقول ، وقد تناول Gilson نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام بالبحث المستفيض^(١) ورأى أن رسائل الإسكندر الأفروديسي والكندي والفارابي في العقل وكذلك كتاب النفس لابن سينا يكمل بعضها بعضا . ويفترض أن نقطة البداية في هذه الرسائل هي النص الأرسطي الوارد في كتاب النفس . (الكتاب الثالث / الفصل الخامس)^(٢)

Since in every class of things' as in nature as a whole, we find two factors involved, (1) a matter which is potentially all the particulars included in the class, (2) a cause which is productive in the sense that it makes them all (the latter standing to the former, as e.g. an art to its material), these distinct elements must likewise be found within the soul.

And in fact mind as we have described it is what it is by virtue of becoming all things, while there is another which is what it is by virtue of making all things : this is a sort of positive state like light, for in a sense light makes potential colours into actual colours.

Mind in this sense of it is separable, impassible, unmixed, since it is in its essential nature activity (for always the active is superior to the passive factor, the originating force to the matter which it forms).

Actual knowledge is indentical, with its object : in

Gilson : Les sources Gréco - arabes de l'augustinisme (١)
avicennisant.

ضمن مجموعة :

Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen age
Tome IV.

De Anima, B. III, ch. 5

(٢)

the individual, potential knowledge is in time prior to actual knowledge, but in the universe as a whole it is not prior even in time. Mind is not at one time knowing and at another not. When mind is set free from its present conditions it appears as just what it is and nothing more : this alone is immortal and eternal (we do not, however, remember its former activity because, while mind in this sense is impassible, mind as passive is destructible), and without it nothing thinks.

ويتضح من هذا النص كما يذكر جيلسون :

١ - أن في النفس عقلا يقبل كل شيء وهو بالقوة كالمادة وعقلا آخر كالصورة يحدث كل شيء .

٢ - والعقل القادر على إحداث كل شيء وهو كالضوء الذي يحيل الألوان من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل ، أى كحالة إيجابية أو كملكة .

٣ - وهو أيضا مفارق Separable ، وغير منفعل impassible ، وغير ممزوج unmixed ، ثم هو فعل أو بالفعل activity .

٤ - ثم أنه أزلى أى قديم وأبدى أى غير فاسد وعلى العكس من ذلك العقل المنفعل .

ولا شك أن الكلام هنا عن العقل الإنساني ولكتنا لو أضفنا نص الميتافيزيقية (١٠٧٢ ب) أو الأخلاق النيقوماخية (الكتاب العاشر ١١٧٧ ب) لأدنى بنا ذلك إلى القول بأن العقل الذى يشير إليه أرسطو هو الله نفسه ، ومن ثم فإن الكثيرين قد وقعوا فى حيرة تامة إزاء تحديد طبيعة العقل الذى يشير إليه أرسطو ويرى الدكتور أبو ريذة^(١) أن كلمة Separable لا تعنى أنه يفارق بالفعل بل إنه قابل لأن يفارق بعد زوال الأعراض الجسمية المصاحبة للنفس ، وأن القول بوجود عقل بالفعل وآخر بالقوة هو فى حقيقة الأمر تطبيق للمبدء الأرسطى العام فى العالم الطبيعى وفى ما بعد الطبيعة ، ولكن الواقع أن الكلام عن مبدأ ثابت بالفعل فى النفس الإنسانية مع وصفه بأنه بسيط وغير

(١) رسائل الكندي الفلسفية . ص ٣١٦ هامش (١) .

مختلط وأنه أزلى وأنه بالفعل دائماً إنما يشير إشكالات عديدة لأن المبدأ الأرسطي القائل بأن كل ما هو بالقوة إنما يخرج إلى العقل بتأثير شيء آخر بالفعل هذا المبدأ خاضع لمنهج التسلسل الأرسطي المشهور المطبق في دلائل المحرك الأول، أي أن عالم الطبيعة عند أرسطو يفترض وجود سلسلة تراجعية بحيث أن كل ما هو بالفعل إنما يكون كذلك بتأثير شيء آخر بالفعل وهكذا إلى أن نصل إلى الله وهو الفعل المحض الذي يجب أن يقف كل تسلسل عنده، فالقول بأن العقل بالفعل دائم وأنه أزلى أبدي إنما يتعارض مع مبدأ تسلسل الفعل والقوة، وهذا هو الذي أدى إلى الخلط بين الألوهية والإنسانية في مفهوم العقل، الأمر الذي اضطر معه الإسكندر الأفرديسي وأستاذه أرسطو كليس إلى إيقول بالعقل الفعال كعقل مفارق، وقد أشار الإسكندر إلى ثلاثة عقول :

١ - العقل بالقوة ٢ - العقل بالملكة

٣ - العقل بالفعل أو العقل الفعال

وإذا قارنا بين تقسيم الإسكندر وتقسيم الكندي نجد كثيراً من التقارب بين الموقفين .

فالعقل الهولاني أو العقل بالقوة عند الإسكندر هو العقل الثاني عند الكندي الذي يقول عنه إنه بالقوة وأنه للنفس .

وأما العقل بالملكة فهو العقل المستفاد عند الكندي وهو قنية النفس كما يذكر وأما العقل بالفعل أو العقل الفعال عند الإسكندر وهو يقصد به الله - فقد أصبح عند الـلاميين عامة جوهرًا مفارقًا متميزًا عن الله وعن الإنسان وهو العقل الأول عند الكندي ، وقول الكندي عنه إنه نوعية الأشياء التي هي بالفعل دائماً إنما يشير إلى حقيقة هامة أهملها كثير من المؤرخين والشرح فكلية (نوعية) تدل على وجود أنواع، أي أن العقل الأول توجد به الأنواع العليا للموجودات وأصولها، أي مثل الأشياء ونماذجها ، وهذا التفسير يفتح

الباب على مصراعيه لنظرية الصدور عند أفلوطين، ذلك أن المصادر الأولى عن الواحد عند أفلوطين هو العقل الكلى الذى يتضمن سائر المثل، فكان الكندى يشير إلى العقل الكلى الكونى ويميز بينه وبين العقل المستفاد بقوله: إن الأخير قنية النفس .

وأما العقل الظاهر فليس له شأن جوهرى فى هذا التقسيم كما يرى جلسون وإذن فوقف الكندى عن العقل يرجع إلى الموقف الأرسطى مارا بأرسى كليس والإسكندر والأفلاطونية المحدثة .

الفصل الثاني

الفارابي

المعلم الثاني

٨٧٠ م / ٢٥٧ هـ - ٩٥٠ م / ٣٣٩ هـ

هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي والمؤرخون أمثال ابن أبي أصيبعة والقفطي والبيهقي، وابن النديم وابن خلكان^(١) هؤلاء جميعا لا يختلفون في إيراد هذه التسمية على الصورة التي ذكرناها ويتفق صاعد صاحب طبقات الأمم معهم في ذلك إلا أنه في موضع آخر يقول هو نصر بن أبي نصر

والفارابي تركي الأصل إلا أن ابن أبي أصيبعة يذكر أن أباه فارسي الأصل تزوج من امرأة تركية وكانت قائدا في الجيش التركي والفارابي منسوب إلى (فاراب) ولكن ابن النديم يقول إن أصله من الفارياب من خراسان والبيهقي يقول إنه من فارياب من تركستان لكن هذه النسبة غير صحيحة وإن صحت كان يجب أن يسمى بالفاريابي، ويذكر ياقوت أن فارياب تقع بين

(١) فيما يختص بحياة الفارابي وفلسفته راجع البحث القيم الذي وضعه بالفرنسية الدكتور ابراهيم بيومي مذكور عن « منزلة الفارابي في المدرسة الإسلامية الفلسفية » باريس سنة ١٩٣٤ - ثم راجع أيضا : صاعد : طبقات الأمم ص ٦١ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٣٤ - القفطي : باخبار العلماء باخبار الحكماء ص ١٨٢ - ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٠٠ - البيهقي (ظهير الدين) : تنقيح صوان الحكمة ص ٨٢ - الشهر زوري : نزهة الأرواح ، وروضة الأفراح (مخطوط) ص ١٨٠ من نسخة المرحوم الأستاذ محمود الحصري .

سيحون وجيحون في تركستان، وبينما يتفق معظم المؤرخين بأنه ولد بفارياب بتركستان نجد المستشرقين يستندون إلى رأي ابن حوقل الذي يقول أن الفارابي ولد ببلدة وسيج على الشاطئ الغربي من نهر سانداريا في إقليم تركستان فنسب الفارابي إلى الولاية إذ أن وسيج هذه كانت في ولاية فاراب في تركستان .

ولد الفارابي حوالي سنة ٢٥٧ هـ - ٨٧٠ م . وتوفي سنة ٣٣٩ هـ الموافقة لسنة ٩٥٠ م وذلك حسب رواية ابن خلكان .

نشأته :-

ليست لدينا معلومات مؤكدة تلي ضوء أعلى النشأة الأولى للفارابي على وجه الدقة ، ونحن نعلم أنه ارتحل إلى بغداد طلبا للعلم وأنه تتلمذ فيها على أبي بشر متى بن يونس المتوفى سنة ٣٢٨ هـ / سنة ٩٣٩ م فتلقى عنه الحكمة، وكان أبو بشر مسيحيا نسطوريا وكان من مترجمي الكتب اليونانية وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في عهده .

أكب الفارابي في بغداد على دراسة المنطق ثم ارتحل إلى حوران وانصل بيوحنا بن حيلان في عهد المقتدر وبالضبط في بداية حكمه سنة ٩٠٧ م / سنة ٢٩٥ هـ ويذكر صاعد أن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان ويؤكد ابن خلكان أن يوحنا هذا هو أستاذ الفارابي في المنطق وهذه إذن هي الشخصية الثانية التي تلي الفارابي العلم عليها وعلى الأخص المنطق وهي شخصية يوحنا أما الشخصية الثالثة التي يدين لها الفارابي بشكوكه اللغوي فهي كما يذكر ابن أبي أصيبعة شخصية أبي بكر بن السراج الذي كان يقرأ على الفارابي صناعة النحو لقاء دروس الفارابي له في المنطق ، ولكننا لانعرف على التحديد المصدر الذي استقى الفارابي منه علمه بالرياضيات والموسيقى وعلمه بالطب

وباللغات العديدة التي قيل أنه كان يعرف منها سبعين لغة .

عاد الفارابي إلى بغداد وقد اكتملت شخصيته واتسع أفقه الفاسفي وهناك انكب على كتب أرسطو يعاود قراءتها وتفهمها مرة بعد الأخرى . حتى قال عن نفسه أنه قرأ كتاب النفس لأرسطو مائة مرة (١) . وكذلك كتاب السماع الطبيعي لأرسطو أربعين مرة . (كتاب السماع في الطبيعة أو سمع الكيان) وقد شعر أيضا بعد هذه المرات الأربعين أنه محتاج لمعاودة قراءة هذا الكتاب . ويبدو أن الخلط الذي حدث في حركة نقل التراث اليوناني عن طريق السريان هذا الخلط الشنيع هو الذي أدى إلى غموض النصوص المنقولة وبذلك استغلقت فهمها على الفارابي ومتفلسفة الإسلام بعد ذلك وأقصد بذلك هذا الفهم الصحيح الذي يتفق مع مذاهب الأولين وعلى الأخص أرسطو .

قضى الفارابي في بغداد حوالي ٣٠ سنة أمضاها في الدرس والشرح والتعليم . وكان من تلامذته خلافا الفيلسوف النصراني يحيى بن عدي ، ثم انتقل الفارابي بعد هذا إلى دمشق سنة ٣٣٠ ويقال إنه كان يعاني في هذه البلدة شظف العيش لأنه كان لا يتكسب عيشته بل كان يؤثر الاشتغال بالحكمة ، ويذكر ابن أبي أصيبعة « أن الفارابي كان في أول أمره ناطورا في بستان بدمشق وهو على هذا دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها والاطلاع على آراء المتقدمين وشرحها وكان ضعيف الحال حتى أنه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ويستضيء بالقنديل الذي للحارس وفي ذلك مدة » .

ثم اتصل الفارابي بعد ذلك بسيف الدولة الحمداني صاحب حلب فجعله من خواصه وضمه إلى بلاطه وقيل إن الفارابي ارتحل إلى مصر سنة ٣٣٨ هـ

(١) نقل الدكتور الأهواني كتاب « النفس » إلى العربية

وهذه رواية ابن أبي أصيبعة ويقال إنه توفي بدمشق ولكن البهقي يذكر أن الفارابي قتل جماعه من اللصوص حين انتقاله من دمشق إلى عسقلان ولكن يعتقد أن هذه القصة وردت عن مقتل المتنبي لا عن مقتل الفارابي .

شخصيته وصفاته : -

كان ميالا للعزلة زاهدا في متاع الدنيا ميالا إلى حياة الفكر والتأمل ، يحى حياة قدماء الفلاسفة كما يقول ابن خلكان ، وكان في دمشق يعزل الناس ولا يرى إلا عند مجتمع ماء أو اشتباك رياض ، وهو أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق كما يقول أيضا ابن خلكان . أخذ عنه ابن سينا وذكره بالفضل وأورد أنه لم يستطع فهم أغراض المعلم الأول في «مابعد الطبيعة» إلا بعد قراءة رسالة الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة. وذكر ابن سبعين فضل الفارابي على ابن سينا إذ قال إن ابن سينا محوه مسفسط أما هذا الرجل أى الفارابي فهو أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير - وقد أشار أستاذنا المستشرق «لويس ماسينيون» في مقدمة كتاب الدكتور مدكور عن الفارابي ذكر عنه أى الفارابي أنه أول مفكر مسلم بكل ما في الكلمة من معنى - وقد عرف عن الفارابي إلى جوار فضله في الفلسفة درايته وتبحره في علوم اللسان والرياضيات ، والكيمياء والعلم المدني والهيئة والعلوم العسكرية والموسيقى والإلهيات والفقه والمنطق .

وقد سمي الفارابي بالمعلم الثاني لأنه كان خير المفسرين لكتب المنطق الأرسطي ، ولأنه أيضا أول من عنى من المسلمين باحصاء العلوم هذا إلى جانب ما اشتهر به من مواقف فلسفية حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ثم بين الفلسفة والدين على ضوء آراء فلسفة مدرسة الإسكندرية

ولقد تناول الرواة قصصا كثيرة عن مكانة الفارابي وذكراته وسعة معارفه :

آثاره ومؤلفاته^(١) : —

يقال إن للفارابي حوالي ٣١ مؤلفا باللغة العربية ترجم منها ست إلى العبرانية وترجم بعضها إلى اللاتينية ومن أهم ما ترجم إلى اللاتينية كتاب إحصاء العلوم . وما كتبه الفارابي عن النفس .

ألف الفارابي كثيرا ولا يمكن كتبه لم تنتشر ولم يكتب لها مثل ما كتب لابن سينا من ذبوع وانتشار لأنها كانت في رقاع وكراريس متفرقة ، والقسم الأكبر منها شروح وتعليقات لأرسطو وأفلاطون وجالينوس .

ومن كتبه المعروفة ما يلي : —

- ١ — مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة .
- ٢ — شروح رسالة زينون الكبير اليوناني .
- ٣ — التعليقات .
- ٤ — رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .
- ٥ — رسالة في جواب مسائل سئل عنها .
- ٦ — رسالة في إثبات المفارقات ٧ — رسالة في مسائل متفرقة .
- ٨ — كتاب الجمع بين رأيي الحكميين أرسطو وأفلاطون .
- ٩ — كتاب تحصيل السعادة ١٠ — كتاب السياسات المدنية .
- ١١ — إحصاء العلوم ١٢ — تحقيق غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة
- ١٣ — عيون المسائل ١٤ — ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

(١) فيما يختص بمجموع كتب الفارابي ومصنفاته راجع كتاب الأستاذ عباس محمود :

ص ٢٨ - ٦٨ - دائرة المعارف الإسلامية مادة الفارابي - بيوى مدكور La place d'al Farabi .

فلسفة الفارابي

١ - الإلهيات

أولاً : واجب الوجود ، ذاته ، وصفاته وأفعاله

نعرف أن من أهم مشكلات الفلسفة مشكلة الكثرة والوحدة وأن هذه المشكلة عاناها الفكر الفلسفي اليوناني منذ نشأته ونجد محاولات كثيرة في المدارس السابقة على أفلاطون بصدد هذه المشكلة . ونذكر بالذات محاولة الفيثاغوريين فقد عالجوا هذه المشكلة بأسلوبهم الرياضي ثم نجد بعد ذلك: أن هذه المشكلة قد انتقلت إلى أكاديمية أفلاطون وأنها أحدثت أزمة في الفكر الأفلاطوني، فنجد سقراط يتساءل في محاوره «برمنيدس» كيف تظهر كثرة محسوسة عن واحد؟ ثم لا يلبث أن يتجه إلى حل هذه المشكلة بعد أن يفترض وجود مثل رياضية يقول: — إن ثمة مثل عليا هي الأعداد المثالية من ١ إلى ١٠ وهذه الأعداد مبدؤها الواحد أو الأول ثم يبدأ التكرار عند الاتينية ويستمر التكرار إلى ما لا نهاية . انتقلت هذه المشكلة وهي محتفظة بطابعها الرياضي إلى مدرسة الفلسفة بالإسكندرية مارة بالمدارس الهلينية ونجدها وقد تبلورت في تاسوعات أفلوطين في نظرية تقول بصدور الموجودات عن الواحد هذه الموجودات العليا الصادرة عن الواحد هي هذه العقول الكونية وقد انتقلت فكرة هذه العقول الكونية - التي أشارت إليها مدرسة أفلوطين - بكاملها مع ما لحق بها من روااسب إلى الفكر الإسلامي وظهرت في فلسفة الفارابي، وفلسفته إذن هي المركز الذي صبت فيه تيارات الفلسفة العقلية عن الوحدة والكثرة وقد صاغ الفارابي هذه النظرية في نظرية العقول العشرة وعلى رأس هذه العقول نجد الواحد أو الأول عند المسلمين ولا نريد أن نبحث عن تفصيلات هذا الموقف الذي آل إلى المسلمين نتيجة لهذا التراث القديم فتكلم عن طبيعة الألوهية وصفات الله وذاته، يقول الفارابي إن الموجود على ضربين أحدهما إذا « اعتبر ذاته لم يجب

وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته واجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى لوجوده عن علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره «وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل وإما أن يسكون في وقت دون نهاية ولا يجوز كونها على سبيل «الصور» بل لابد من انتهائها إلى شيء أول^(١) والممكن عنده ينقسم إلى قسمين : -

١ - ممكن يبقى في حيزه - حيز الإمكان - كان الصرف أى يبقى غير متحقق في الوجود .

٢ - وممكن تحقق وصار واجب التحقق بغيره، أى أنه وإن كان قد تحقق أى أصبح موجوداً بالفعل إلا أن وجوده - هذا - لم يتم إلا بتأثير غيره من الموجودات، فالممكن إذن محتاج إلى علة لكي تخرجه للوجود وهذه العلة محتاجة لعلة أخرى لكي تخرج للوجود وهكذا تتسلسل المعلولات ولا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية له فيجب الوقوف عند موجود واجب الوجود بذاته موجود يكون دائماً بالفعل له الكمال الأسمى لا يخضع للتغير وهو عقل محض، وفعل محض، وخير محض، ومعقول محض، وعقل محض. والعقل والمعقل والمعقول فيه معنى واحد^(٢) أى أن هذه الصفات لا تشكل كثرة في ذات الواحد بل هي وحدة تامة، فلذاته الوحدة المطلقة، والجمال السرمدي، والبهاء الأسمى إله هو أشد مبهج بذاته ليس بمادة ولا تتعلق به المادة بأى وجه من الوجوه إذ هي شر كما قال أفلاطون قبل الفارابي، ولا برهان عليه بل هو برهان جميع الأشياء وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعيينه هو عين ذاته .

(١) عيون المسائل للفارابي ص ٦١ .

(٢) آراء أهل المدينة العاضلة ص ١٠ .

معنى هذه العبارة الأخيرة أن الفارابي يفضل أن تعرف ذات الله من مضمون فكرتنا عنه ويرى أن هذا الطريق هو الذي يؤدي إلى معرفة الله وهو الدليل الأنطولوجي الذي وجدناه عند أنسلم ونجد بعد ذلك ديكارت يفضل هذا الطريق في معرفة الله على معرفته بآثاره .

وإذن فإذا نحن تناولنا معنى الوجود الواجب بالتحليل ، وسلمنا بوجود واجب للوجود فلا بد أن يكونا متفقين من وجه ومختلفين من وجه آخر ويكون ما به الاتفاق غير ما به التباين بينهما فلا يكون كل منهما واحداً بالذات وإذن فالوجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً ويمتنع أن يوجد بجواره واحد آخر .

وواجب الوجود وهو الله واحد بالذات بطبيعته إذ هو غير مركب من أجزاء ولا جنس له فلا يمكن تعريفه، أما الأسماء التي نطلقها عليه وتضمن الإشارة إلى صفات معينة كالقدر والحياة فيجب أن نطلقها عليه بالمائلة ويسمى الفارابي « بالتمثيل القاصر » ويعني بذلك أن هذه المفاهيم أشرف مما لدينا أي أن صفات العلم والقدرة والحياة التي نصف بها الله هي أعلى وأشرف من الصفات التي نصف بها الإنسان، وإذن فيجب أن نعتبر الوصف بهذه الأوصاف من قبيل المجاز أي أنه من قبيل التمثيل القاصر ، فعرفتنا به يجب أن تكون أكل معرفة لأنه أكل موضوع للمعرفة . ولما كان شديد الضياء والإشراق فأننا ونحن ذوو معرفة وعقل محدودين نعجز عن الإحاطة بذاته وبفعله إذ أن المادة تقيد أيضاً هي الأخرى معرفتنا . فصفات الله لا تختلف عن حقيقة جوهره أي عن ذاته لأنه واحد بسيط أي أنه يعلم ما هو خارج عن ذاته وهو لا يحتاج إلى ذات لكي يعلم أي إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيحة خارجة عن ذاته ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى لكي تعلمه بل هو مكثف بجوهره في أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته سوى

جوهره فانه يعلم ذاته وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد (١) وهو حكيم بحكمه من ذاته أى بعلمه بذاته ، والله حق لانه موجود ، ووجوده أكمل وجود ، والله حى بل هو الحياة عينها ، وحياته فى أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل فهو أبدا عاقل .

عرضنا لصفات الله ولذاته ولأفعاله بحسب موقف الفارابى ويبدو أن هذا العرض للفارابى هو مدخل لاغنى عنه للتعرض لأدلة إثبات وجود الله.

ثانيا - أدلة إثبات وجود الله .

يذكر الفارابى أن ثمت طريقين للبرهنة على وجود الله : الطريق الأول هو طريق الحكماء الطبيعيين وهم الذين ينظرون فى الطبيعة للاهتداء لصانعها أى الاستدلال على وجود الخالق بالصعود من آثاره، ومعنى ذلك الصعود من الفعل إلى الفاعل، ويرى الفارابى أن الباحث يختلط عليه الأمر إذا سلك هذا الطريق فلا يعرف الخالق حق المعرفة أى أنه لا يعرف علة الخلق بتتبع المعلولات وهذا هو دليل المحرك الأول عند أرسطو ودليل الصانع عند الفلاسفة الطبيعيين ذلك لأننا قد نضل فى معرفة تسلسل الأشياء بعضها عن البعض الآخر ، وينتهى عملنا إلى الإخفاق فى هذا الصدد ذلك لأنه يعجز عن الإحاطة بسائر الموجودات، ومن ثم فالتأمل نصل إلى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل (٢) .

أما الطريق الثانى فهو طريق الحكماء الآلهيين حيث نتأمل عالم الوجود المحض . ويرى الفارابى أن أفكار الوجود والوجوب والإمكان معان مركوزة فى الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى ولو نظرنا فى

(١) آراء أهل المدينة الماضية ص ١١ .

(٢) راجع مقدمة ابن خلدون (الفصل الخامس فى الفلسفة) سيرد ذكره فيما بعد .

الوجود من حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجبا ، وهو الموجود الذى وجوده من ذاته بحيث لو فرض عدمه لزم عن ذلك محال ، وأما أن يكون ممكنا وهو الموجود الذى وجوده من غيره بحيث لو فرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال وهذا الوجود الممكن يستوى وجوده وعدمه أى أنه لا ضرورة تلزم وجوده أو عدمه بحيث إذا وجد لابد أن يكون وجوده من غيره ، ولا يمكن التسلسل فى إرجاع الممكن إلى غيره أى فى إرجاع الموجود الممكن إلى سبب موجود فان ذلك أن هذا سيمضى بنا إلى مالا نهاية وسيمتنع فى هذه الحالة وجود الممكن فلا بد إذن من الانتهاء إلى شىء واجب الوجود بذاته هو المبدأ الأول الذى هو علة جميع الممكنات ، ويجب أن نحذر من خلط هذا بدليل الآثار استنادا إلى أن كلا منهما يطبق ففكرة امتناع التسلسل إلى مالا نهاية إذ الواقع أن هذا الدليل هنا لا يصعد من المخلوقات إلى الخالق مستندا إلى ضرورة الوقوف عند علة أولى لهذه المخلوقات هى الله بل أننا هنا نتناول الوجود وفكرة الوجود فنقسمها إلى ما هو واجب الوجود بذاته دون حاجة إلى غيره لإتمام وجوده وإلى ما هو غير واجب الوجود بذاته أى الممكنات ونرى أنه لا يمكن التسلسل فى دائره الممكنات إلى مالا نهاية فيجب الوقوف عند مبدأ أول للممكنات هو واجب الوجود .

ويرى الفارابى كما يرى ابن سينا أن هذين الطريقين فى إثبات وجود الله تتضمنها الآية ٥٣ من سورة فصلت «سنبهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » .

الشرط الأول من هذه الآية هو طريق الحكماء الطبيعيين فى الاستدلال على وجود الله ، والفارابى يفضل الطريق الثانى .

ثالثا : العقل الالهي او نظرية « الفيض » وترتيب الموجودات :

الله عند الفارابي عقل برىء عن المادة وهو واحد بجميع معاني الوحدة وإذا كان الله واحداً على هذه الصورة فإن علينا أن نتساءل عن كيفية صدور الموجودات المتكثرة عنه بدون أن يحدث فيه تعدد ثم لنا أن نستفسر عن كيفية إتمام هذا الصدور وتشيد العالم في الزمان. نحن نعلم أن نظرية الصدور أو الفيض انحدرت من بعض مقتطفات من تاسوعان أفلوطين نخص بالذكر من هذه المقتطفات ما هو موجود في كتاب أنولوجيا أرسطو طاليس، هذا الكتاب الذي كان له تأثيره الخطير على الفكر الإسلامي. وإذا كان أفلوطين قد استعمل الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور الضروري فنجد أن الإسلاميين وعلى رأسهم الفارابي قد تلقوا هذه الفكرة وحددوا عملية الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة - أفلوطين الرمزية الشعرية .

يقول الفارابي إن الموجودات جميعها تصدر عن علم الواحد هذا العلم الذي هو بالفعل دائماً . فالله يعقل ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته فعلمه تعالى هو علة وجود الشيء الذي يعلمه فيمكن أن يعلم الله شيئاً حتى يكون هذا العلم الإلهي تأسيساً وتشيداً لهذا الشيء أو أن علم الله هو علم بالفعل ذلك الفعل الذي لا تشوبه شائبة من القوة وبمعنى آخر ذلك الفعل الذي لا يكون قد خرج من الفعل إلى القوة أو هو ذلك الفعل المحض . ولهذا فإن عملية صدور الموجودات عن الله لا تتم في حركة. فالفيض عملية عقلية آلية وليس الوجود غاية للواحد أو كمالاً له، فهو ليس بحاجة إليه ومعنى ذلك أن الله لا يصدر عنه الوجود غائياً بل فعل الصدور فعل تلقائي نتيجة لخصوبة الواحد وسعة وجوده .

وقد أوضح لنا الفارابي أنه ما دام الأول واحدا فيجب أن يكون الصادر عنه إحدى الذات وهذا الصادر الأول يجب أن يكون مفارقا معقولا فلا يجب أن يصدر عن الواحد الكامل إلا واحد وذلك لأن صدور أكثر من واحد عن ذات الله يعنى تعدد الذات الإلهية أى وجود كثرة في ذاته تعالى وهذا محال . وعملية الصدور تقوم أصلا على فعل التعقل وبمعنى آخر أن قوة الفيض تستند إلى تعقل الله وصدور العقول عنه في ترتيب تنازلي عنه.

كيف إذن تترتب الموجودات ابتداء من الواحد في عملية الفيض ، يحدد الفارابي ستة مراتب للوجود: - الأولى يصدر فيها العقل الأول وهذا ممكن الوجود بذاته بالنسبة إلى الأول وهو واجب الوجود بالأول .

وتعدد الاعتبارات في علم هذا الصادر الأول هذا هو الذى يسمح بصدور الكثرة في الوجود فهو يتعقل من جهة واجب الوجود ومن جهة أخرى يعقل ذاته أى أنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره ، وإذن فيأتيه التعدد من ذاته وتأتيه الوحدة من الله . هذا التعدد الذى أشرنا إليه وهو تعدد الاعتبارات العقلية في ذات العقل الأول هو مصدر إبداع الكثرة والإبداع والتكثر شيء واحد في سائر الوجود فيحصل من العقل الأول لإيجابه بالواحد العقل الثانى ثم يحصل منه من ناحية كونه ممكنا كنتيجة لاتجاهه إلى ذاته يحصل منه الفلك الأعلى بمادته وبصورته التى هى النفس .

ثم انه من العقل الثانى يحصل عقل ثالث وسماه ثانية هى كرة الكواكب الثابتة ، ويحصل من العقل الثالث عقل رابع وكرة زحل ومن العقل الرابع يحدث عقل خامس وكرة المشتري ومن العقل الخامس يصدر عقل سادس وكرة المريخ ، ومن العقل السادس يصدر عقل سابع وكرة الشمس ومن العقل السابع يصدر عقل ثامن وكرة الزهرة ومن العقل الثامن يصدر عقل

تاسع وكرة عطاردة ، وبهذا يصبح عدد العقول كنتيجة لعملية الصدور تسعة عقول وتصدر عنها الأجرام السماوية ، وكل واحد من هذه العقول فرع قائم بذاته ومجموع هذه العقول يشكل مرتبة الوجود الثانية^(١) . أما المرتبة الثالثة فانه يوجد فيها العقل الفعال الصادر عنه العقل التاسع وهو عقل فلك القمر ويسميه الفارابي روح القدس أو الروح الأمين وهو مجرد عن المادة ، وهمزة الوصل بين العالم العلوي ، والعالم السفلي وهو الذي يدبر ما تحت فلك القمر^(٢) .

أما المرتبة الرابعة في الوجود فهي مرتبة النفس ، وعندما يتكثر أفراد الإنسان .

وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة أي صورة الأشياء المادية . أما في المرتبة السادسة فتوجد المادة ، والمراتب الثلاث الأولى وهي الله ، ومرتبة عقول الأنفلانك ، والعقل الفعال وهي ليست مادية ، ولا تحل في أجسام ، أما المراتب الثلاث الأخيرة وهي النفس ، والصورة والمادة فهي تحل في الأجسام . أما الأجسام وهي التي تنشأ من القوة المتخيلة في العقل فهي ستة أجناس هي :-
الأجرام السماوية والحيوان الناطق وغير الناطق ، وأجسام النبات والمعادن والعناصر الأربعة ، وبذلك تتم سلسلة الصدور الضرورية كما يرتبها الفارابي . ونستخلص من موقفه هذا :-

١ - أن الصدور فعل ضروري وأنه لا يمكن أن يوصف بأنه خلق

(١) المرتبة الأولى في الوجود هي وجود الواحد .

(٢) راجع مشكلة العقل الفعال وانتقالها من أرسطو إلى المسلمين عن طريق شرح الإسكندرية الأفروديسي (الفعل السابق) .

ففكرة الخلق مرادفة للاحداث أى للإيجاد فى الزمان أى الحدوث والصدور عند أفلوطين وكذلك عند الفارابى أزلى قديم ونو أن الإسلاميين أرادوا أن أن يتهربوا من القول بقديم العالم على طريقة أرسطو وكذلك لم يكن فى استطاعتهم عقليا البرهنة على حدوث العالم (١) ولهذا فقد اتجهوا إلى فكرة وسط بين الحدوث والقدم وهى فكرة الفيض أو الصدور والتواجد خارج الزمان، ففعل الصدور ضرورى قديم إذ مادام الواحد جواداً فياضاً فالصدور كذلك يكون دائماً مرتبطاً بهذه الخصوبة الغنية .

(٢) الأمر الثانى أن فعل الصدور هو فعل تلقائى يحصل نتيجة لخصوبة الواحد المطلقة وكأله الفائض كما تفيض الأشعة عن الشمس وهذا الصدور التلقائى معناه أن الفعل غير إرادى وأن الواحد تصدر عنه الموجودات لانتيجة لعفل إرادى له بل هكذا تلقائياً فيصبح الإيجاد مماثلاً لعدم الإيجاد أى يتساوى الوجود والعدم وكيف يتفق هذا مع القول بأنه عاقل ومعقول وأنه عالم بذاته وعلمه بذاته هو أساس صدور الموجودات عنه فيكون علم الله وعقله على هذه الصورة الضرورية التلقائية بينما علم الإنسان وإرادته مرتبطتين بإرادته أشد الارتباط، والحال أن الإنسان ممكن ناقض والله واجب الوجود له الكمال الأسمى .

٣ - ان هؤلاء وقد أحسوا بخطورة مشكلة انتفاء الفعل الإدارى عند الله حاولوا من جهة أخرى أن يتجاوزا هذه المشكلة بتجاوزا لا يحلها بل يتلافها دون أن يواجهها مواجهة صريحة فقالوا بأن الفعل وإرادة الفعل شئ واحد فى ذات الله، ولكن هذا القول قد يصدق على غير مذهب الفيض عند المتكلمين مثلاً إذ أننا هنا لا نتكلم عن فعل بالمعنى الدقيق بل نضع الفعل الإلهى مرادفاً

(١) يلاحظ أن الغزالي لم يقتنع بنظرية الفلاسفة سواء فى تولمهم بالصدور أو بقديم

العالم وحاول البرهنة على حدوثه .

للصدور أو الفيض فصفت الفعل — ل هنا ليست هي نفس صفات الفعل التي يوردها القرآن وكذلك المتكلمون .

٤ - التسلسل ضروري وواجب و كل حلقة في السلسلة تصدر بالضرورة عن الحلقة السابقة عليها .

٥ - إن الفارابي يستعير من أفلوطين القول بأن العالم المعقول يتضمن صور الأشياء ومثلها وقد وضع أفلوطين هذه الصور أو مثل أفلاطون في العقل وكذلك فعل الفارابي .

٦ - إن أصحاب نظرية الفيض سواء أكانوا من مدرسة الإسكندرية أو المدرسة الإسلامية أو المسيحية أو يوحدون بين فعل المعرفة وفعل الإيجاد فهناك مطابقة بين المعرفة وبين الوجود، أو أن المعرفة هي التي تشيد الوجود وهي أصل الكثرة في الوجود إذ تبدو الكثرة من اتجاه العقل الأول إلى ذاته أي من اعتباره عاقلا لذاته وذاته معقولة له وعن هذا الاتجاه الاستمولوجي تصدر وحدات الوجود التي أشرنا إليها في سلسلة الفيض .

٧ - هذا النظام الصادر عن الواحد هو في نفس الوقت مظهر للعدل الإلهي كما هو مظهر لوحدة الذات الإلهية ، فالعالم في نظر الفارابي مرتب بحسب نظم طبيعي حكيم وعادل معا .

٨ - بينما نجد الفارابي يتكلم عن عشرة عقول في آراء أهل المدينة الفاضلة نجده يشير إلى عدد أقل من العشرة في رسائل أخرى ثم نجد ابن سينا بعد ذلك يضمن مذهبه نظرية العقول العشرة تلك العقول التي أصبحت مظهرا للموقف الإسلامي الفلسفي في جملته بحيث يمكن أن نقول إن فلسفة الإسلاميين تقوم في جوهرها على نظرية العقول العشرة . غير أن ابن سينا تارة يجعل العقول ثمانية وطورا يجعلها تسعة وتارة أخرى يجعلها سبعة وسنرى أبا لبركات البغدادي فيما بعد يستخر من الفارابي وابن سينا

وغيرها من فلاسفة الإسلام لأنهم أوردوا هذه النظرية إيراداً بدون سند برهاني
ووضعوها وضعا بدون أى تحقيق أو بحث فكأنهم يقولون إنها كلوحى المنزل
وكان الأحرى بهم أن يسهلوا على الناس مهمة البحث فيها فيقولوا مثلاً بأنها وحى
إلهى فيمتنع الباحث عن التشنيع على كلامهم !!!
ويقول ابن رشد بعد ذلك أن مثل هذه الأشياء هى التى أضاعت هيبة فلاسفة
الإسلام وجعلت الغزالي يشدد النكير عليهم ويبين تهافتهم (١).

(١) راجع نص آراء أهل المدينة الفاصلة طبعة القاهرة ص ٢٤

٢ - النفس

مذهب الفارابي في النفس يشبه - إلى حد ما - مذاهب قدماء اليونان من حيث أنهم كانوا يرتبون النفوس بحسب مراتب الوجود فللعالم نفس ولكل سماه نفس ثم للإنسان نفس وللحيوان نفس وللنبات نفس ، وهذه النفوس تتفاضل فيما بينها وأعلاها شرفاً هي نفوس السموات والعالم وتتناقص درجة الشرف إلى أن نصل إلى النفس النباتية ، ولا شك أن أرسطو هو الذي وضع الصيغة النهائية لترتيب النفوس بحسب ما ذكرنا .

١ - والنفس البشرية عند الفارابي هي «استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» وهذا هو التعريف الأرسطي للنفس^(١) ، وهي صورة الجسد ، على أن الفارابي يؤكد أن النفس جوهر بسيط روحاني مباين للجسد وهنا نجد أنه يتجه اتجاه أفلاطونيا واضحاً من حيث طبيعة النفس ، ويبرهن على رأيه هذا بأدلة منها .

إن النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة فلا بد أن تكون طبيعتها من طبيعة موضوعات إدراكها ، ومن ثم فلا بد أن تكون النفس جوهرًا معقولا ، والأمور الثاني أنها تشعر بذاتها مستقلة عن آلتها أي الجسم ، وأيضا هي تدرك الأضداد والمادة لا تقدر على ذلك فهي إذن مباينة للمادة وأخيراً فإنا نرى أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة بينما تسير المادة أي الجسد إلى الاضمحلال فليست النفس إذن كالجسد .

والنفس تفيض من العقل الفعال (واهب الصور) وهي تحدث عند

(١) راجع للمؤلف الجزء الثاني من تاريخ الفكر الفلسفي (النفس عند أرسطو) .

حدوث البدن المستعد لقبولها أى أنها لا توجد قبل وجود البدن كما قال افلاطون ، ثم أنها لا تنتقل من بدن إلى آخر على ما يقول به أصحاب مذهب التناسخ ، ولما كانت ذات طبيعة معقولة غير مادية فهى تبقى بعد فناء البدن ، ومعنى هذا التسليم بخلود النفس ، وقد كانت مشكلة خلود النفس موضع جدل كبير عند الإسلاميين فبعضهم يرى أن الفارابى ينكر خلود النفس والبعض الآخر يقرر أنه ثبت خلودها ، والواقع أن موقف الفارابى بهذا الصدد يشبه موقف أرسطو ، فأرسطو يذكر فى كتاب (النفس) أن الذى يفسد فى النفس هى القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه ، أما العقل بالفعل فيلوح أنه خالد لا يفنى والفارابى يذكر أن للنفس قوة الإدراك ولها فروع وقوى منبئة فى البدن ، والنفوس الجاهلة وهى التى لم تصل إلى حد الكمال بمعرفة الخير الأسمى هى التى تفنى بفناء الجسد لأنها لا تزال متصلة بمطالب الجسد ونوازعه الشريرة أما النفوس الكاملة وهى التى عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهى التى تخلد وتبقى بعد زوال البدن ، وتحت طائفة ثالثة من النفوس وهى التى عرفت السعادة ومع ذلك فقد أعرضت عنها وهى أيضا نفس كالنفوس الجاهلة الشقية^(١) .

فالنفوس الخالدة إذن تحصل على سعادتها وهى الخير الأعظم عن طرق الفلسفة أى عن طريق ممارسة العلم النظرى والعلم العملى ولن يتم لها ذلك إلا إذا اكتملت لديها جودة الرؤية وقوة العزم وجودة التمييز ، وحدوث كل هذا مرهون بالإبتعاد عن نوازع البدن وغواياته ، ومن ثم فإن النفس الخالدة هى التى تكتمل لديها أسباب الحكمة فلا تكون بحاجة إلى الجسد فلا تخضع

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠١

لأوامره ونوازه ، ويكون معنى هذا أن نفوس الجاهلين تفتى بفناء الجسد . فكيف يستقيم هذا الرأي مع قول الفارابي إن من طبيعة النفس ينتج أنها تبقى بعد البدن ؟ ذلك أن ربط الخلود بطبيعة النفس إنما يسوى بين النفوس في مصيرها الكاملة منها والجاهلة الفاسقة .

والواقع أن الفارابي لم يوضح تماما مشكلة خلود النفس ومصيرها بعد الموت فلم يدل برأى حاسم بهذا الصدد مما أثار طائفة من التعليقات المتعارضة حول الموضوع . بل ذهب ابن رشد إلى أن الفارابي نفى خلود النفس وقال إن الخير الأقصى يبلغه الإنسان في هذا العالم عن طريق المعرفة وأن الإنسان لا يصبح جوهرًا مفارقًا ، وأن النفوس الإنسانية فانية . وذهب البعض الآخر إلى أن الفارابي يقول فقط بفناء الأنفس الجاهلة وهم الهالكون الصارون إلى العدم كالبهائم والسباع والأفاعي^(١) . الذين تبقى نفوسهم هيولانية فتبطل بطلان الجسد . غير أن الفارابي يشير إلى خلود بعض الأنفس في الشقاء وفي نفوس المدن الفاسقة .

ومع هذا يمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع من النفوس إذا استبعدنا الرأي القائل بفناء النفس والذي يؤكده ابن رشد في استعراضه لموقف الفارابي من مشكلة خلود النفس .

١ — نفوس خالدة وهي التي وصلت إلى مرتبة الكمال في المعرفة والعمل فاستحقت بلوغ السعادة والخلود فيها .

٢ — نفوس خالدة حصلت على معرفة الخير ولكنها أعرضت عنه ولم

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٩ وما بعدها .

تعمل به بل سلكت طريق الغواية وهذه النفوس الفاسقة تنخد في الشقاء لأنها لم تربط بين المعرفة والسلوك .

٣ — نفوس فانية وهي النفوس الجاهلة التي لم تعرف الخير ولم تسع إليه فبقيت بحالتها الهيولانية ففسدت بفساد الجسد ويكون مصيرها الفناء التام . على أنه تبقى مشكلة خلود العقل المستفاد موضع استفهام كبير إذا صدق رأى ابن رشد عن قول الفارابي بفناء النفس ، ثم أن موقف الفارابي العام في قوله باتصال النفوس بالعقل الفعال يبقى موقفا قلقا لا يمكن تفسيره على ما سنرى وقد كان هذا الغموض بالذات هو الذي أثار مشكلة العقل الفعال عند شراح أرسطو كما ذكرنا .

٢ — قوى النفس: للنفس قوى متعددة: منها قوى محركة وأخرى مدركة. (١) والقوى المحركة منها القوى المنمية وهي النفس النامية عند أرسطو وتوجد في النبات والحيوان والإنسان على السواء وغايتها حفظ النوع في الوجود ، وتشتمل القوى المنمية على الغذائية والمربية والمولدة .

والقوى النزوعية أيضا من القوى المحركة ، وهي إما شهوانية تسعى وراء الصالح المفيد أو غضبية تبتعد عن الضار المؤلم (١) .

(ب) وأما القوى المدركة في النفس فمنها القوى الحساسة وهي تشتمل على الحواس الخارجية الخمس وكذلك الحس الباطن . ومنها كذلك التخيلة وهي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيابها عن الحس ، وتكون التخيلة في الحيوان وهما كأن تدرك الشاة عداوة الذئب ، وتسمى عند الإنسان بالمفكرة وهي تؤلف تركيبات من عناصر محفوظة مطابقة للواقع أو غير مطابقة له .

وبعد المتخيلة نجد الحس المشترك وهو الذى يتقبل المحسوسات ويحفظها كما تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن .

وهذه القوى النفسية المتعددة التى أشرنا إليها لا تهدد وحدة النفس إذ أن النفس واحدة وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، وهى مرتبطة بالجسد أشد الارتباط، فالنفس إذا لم يوجد جسد مستعد لقبولها لا يتبها لها الوجود أصلاً ، والجسد أشبه بمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى وهو القلب .

وأخيراً نجد القوة الناطقة وهى التى تعقل المعقولات وتميز بين الجميل والقبيح وبها يتم تحصيل الصناعات والعلوم . وللناطقة قوتان : قوة نظرية تحصيل المعرفة وأخرى عملية يتم بها تحصيل الصناعات والمهن .

والعقل النظرى على مراتب : العقل الهولانى والعقل بالملكة ، والعقل المستفاد .

١ - أما الهولانى أو العقل بالقوة ، فهو قوة من قوى النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها (١) فتكون المعقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة وهذه القوة تقابل العقل المادى عند الكندي والإسكندر الأفروديسى .

٢ - العقل بالملكة أو العقل بالفعل ، وهو العقل الذى يتم فيه نقل المعقولات بالفعل فإذا حصلت المعقولات بالفعل فى العقل صارت له ملكة وأصبح هو عقلاً بالفعل وذلك بالنسبة لما تتم تعقله من معقولات أما ما لم يعقله منها فإنها تكون بالنسبة له بالقوة . إذ أن للمعقولات وجودين وجود بالقوة

في الأشياء قبل أن تعقل ووجود آخر لها في العقل بعد أن يتم تجردها بالكلية
عن علائق المادة :

٣ — العقل المستفاد : وحينما تصبح المعقولات قائمة في العقل بحيث يدركها
كما لو كانت غير خارجة عن ذاته فانه في هذه الحالة يسمى عقلا مستفادا ، إذ
هو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة ، وأصبح في استطاعته أن يدرك
الصور المارقة أى تلك التي لم تكن في مادة أصلا كالعقول السماوية ، ولما كان
العقل المستفاد في غنى عن المادة إطلاقا بعكس الهولاني والعقل بالملكة لهذا
فهو وحده الجزء الخالد في النفس وهو القريب من العقل الفعال .

٤ — العقل الفعال : ليس هذا العقل من مراتب العقول الإنسانية إذ هو
عقل كوني ويسميه الفارابي الروح الأمين وروح القدس وهو آخر سلسلة
العقول السماوية وهو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل ، ويخرج
العقل من القوة إلى الفعل انسياقا مع المبدأ الأرسطي العام القائل بأن كل ما
هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شيء آخر بالفعل . ونسبة العقل الفعال
إلى العقل الإنساني كنسبة الشمس إلى العين فكما أن الشمس تخرج العين من
إبصار بالقوة إلى إبصار بالفعل فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركا
بالفعل بعد أن كان بالقوة (١)

والفارابي يسمى العقل الفعال واهب الصور ، ويقصد بذلك أن هذا العقل
يشتمل على المعقولات جميعا أى صور الموجودات وهذه هي المثل الأفلاطونية
ولكن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها ، أما الفارابي فانه يتابع رأى أفلوطين
فيضع المثل في العقل الفعال أو عقل تلك القمر وكان أفلوطين قد وضعها في
العقل الأول الصادر عن الواحد .

(١) رساق في العقل ص ٢٥ وما بعدها

وإذا كان العقل الفعال هو الذى يمكن العقل الإنسانى من الانتقال من القوة إلى الفعل فإن المعرفة الإنسانية تصبح مرتبطة بعامل كونه خارج عن النفس ، ومن ثم كيف تفسر قبول الفارابى للادراك الحس واعتباره أول طرق المعرفة؟ الواقع أننا نجد عند الفارابى مزيجاً من موقفين متعارضين الموقف الأول لأرسطو الذى يؤكد أن كل معرفة فائما مصدرها الأول الإحساس ، أما الموقف الثانى فهو أنه ولو أن لدى النفس استعداداً للمعرفة إلا أن عملية المعرفة ذاتها إنما هى إشراق من العقل الفعال ، ولم يبين الفارابى صراحة تدخل الفعل الإشراقى فى عمليات الإحساس إلا أن طبيعة المذهب تقتضى ذلك وسرى كيف يوضح السهر وروى المقتول قيمة العامل الإشراقى وتدخله فى عمليات الإحساس ، وذلك بعد أن تكتمل للمذهب الإشراقى أسباب الظهور .

فيما يختص بموقف الفارابى الأخلاقى والسياسى راجع مؤلفاته التالية :

« آراء أهل المدينة الفاضلة » ، « كتاب السياسة » ، « السياسات المدنية » ، « تحصيل السعادة » ، « رسالة فى التنبيه على سبل السعادة » ، « المملكة الفاضلة » ، « المادى الإنسانية » ، « جوامع كتاب التواميس لأفلاطون » . وفيما يختص بنظرية النبوة راجع « تحصيل السعادة ص ٤٣ وما بعدها » ، « آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٥ وما بعدها »

نصوص مختارة

من آثار الفارابي الفلسفية

أولا : من كتاب : آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي

١ — صدور الموجودات عن الله

والأول هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو لازم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان، ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر . وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ولا على أنه غاية لوجود الأول كما يكون وجود الابن من جهة ما هو ابن غاية لوجود الأبوين من جهة ما هما أبوان . يعني أن الوجود الذي يوجد عنه يفيد كمالاً ما، كما يكون لنا ذلك عن جل الأشياء التي تكون فعلاً مثل أنا باعطاءنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما . فالأول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولاً، ولا أيضاً باعطائه ما سواه الوجود فينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك خارجاً عما هو عليه من الكمال كما ينال من يجود بماله أو شيء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئاً غير ذلك من الخيرات، فهذه الأشياء كلها محال أن تكون في الأول لأنه يسقط أوليته وتقدمه ويجعل غيره أقدم منه وسبباً لوجوده بل وجوده لأجل ذاته يلحق جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه

وجوده الذى به يحصل وجود غيره عنه ، وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجسوها هو النطق ونكتب بالآخر وهو صناعة الكتابة بل هو ذات واحدة وجوهر واحد به يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر ولا أيضا يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته يكون فيه ، ولا عرض يكون فيه ولا حركة يستفيد بها حالا لم يكن له ولا آلة خارجة عن ذاته مثل ما تحتاج النار في أن يكون عنها وعن الماء بخار إلى حرارة بتبخيرها الماء وكما تحتاج الشمس في أن تسخن مالدينا إلى أن تتحرك هي ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال فيحصل عنها وبالحال التي استفادها بالحركة حرارة فيما لدينا . أو كما يحتاج النجار إلى الفأس وإلى المنشار حتى يحصل عنه في الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره . أكل من الذى يفيض عنه وجود غيره . بل هما جميعا ذا واحدة ولا يمكن أيضا أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره لا من نفسه ولا من خارج أصلا .

٢ — مراتب الوجودات :

الموجودات كثيرة وهى مع كثرتها متفاضلة . وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود) كان كاملا أو ناقصا ، وجوهره أيضا جوهر إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود ومرتبته منه فيبتدىء من أكملها وجودا ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلا لا يزال بعد ذلك يتلو الأتقص فالأقص إلى أن ينتهى إلى الموجود الذى إن تخطى عنه إلى مادونة تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا فتقطع الموجودات كلها من غير أن ينخص بوجود دون

وجوده فهو جواد وجوده هو في جوهره ويترتب عنه الموجودات ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه فهو عدل وعدالته في جوهره وليس ذلك لشيء خارج من جوهره وجوهره أيضا جوهر إذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها أن تأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض امتلافا وارتباطا وانتظاما تصير بها الأشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشيء واحد والتي بها ترتبط هذه وتأتلف هي لبعض الأشياء في جواهرها التي بها وجودها وبعض الأشياء تكون أحوال فيها تابعة لجواهرها مثل المحبة التي بها يرتبط الناس فانها حال فيهم وليست هي جواهرهم التي بها وجودهم وهذه أيضا فيها مستفادة عن الأول لأن في جوهر الأول أن يحصل عنه بكثير من الموجودات مع جواهرها الأحوال التي بها ترتبط مع بعضها بعض وتأتلف وتنتظم.

٣ — أسماء الله :

الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول هي الأسماء التي تدل في الموجودات التي لدينا ثم أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود من غير أن يدل شيء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التي جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء في الموجودات التي لدينا وفي أفضلها بل على الكمال الذي يخصه هو في جوهره وأيضاً فإن أنواع الكمالات التي جرت العادة أن يدل عليها بتلك الأسماء الكثيرة كثيرة وليس ينبغي أن نظن بأن أنواع كمالاته التي يدل عليها بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة ينقسم الأول إليها ويتجوهر بجميعها بل ينبغي أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلاً، والأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في

الأشياء التي لدينا منها ما يدل على ماهو للشيء في ذاته لا من حيث هو مضاف إلى شيء آخر خارج عنه مثل الموجود الواحد والحي ومنها ما يدل على ما هو للشيء بالإضافة إلى شيء آخر خارج عنه مثل العدل والجواد وهذه الأسماء أما فيما لدينا فانها تدل على فضيلة وكمال تكون إضافته إلى شيء آخر خارج عنه جزءاً من ذلك الكمال حتى تكون تلك بالإضافة جزءاً من جملة ما يدل عليه بتلك الاسماء بأن يكون ذلك الاسم ، أو بأن تكون تلك الفضيلة وذلك الكمال قوامه بالإضافة إلى شيء آخر . وأمثال هذه الأسماء متى نقلت وسمى بها الأول قصدنا أن يدل بها على الإضافة التي له إلى غيره بما فاض منه من الوجود فينبغي أن لا نجعل الإضافة جزءاً من كماله ولا أيضاً نجعل ذلك الكمال المدلول عليه بذلك الاسم قوامه بتلك الإضافة بل ينبغي أن تدل به على جوهر وكمال تتبعه ضرورة تلك الإضافة . وعلى أن قوام تلك الإضافة بذلك الجوهر . وعلى أن تلك الإضافة تابعة لما جوهره ذلك الجوهر الذي دل عليه بذلك الاسم .

٤ — الموجودات الثواني ؛ وكيفية صدور الكثرة :

ويفيض من الأول وجود الثاني فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث . وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى والثالثة أيضاً ووجوده لا في مادة وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود رابع وهذا أيضاً لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة

الكواكب الثابتة وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع وهذا أيضا
لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه
يلزم عند وجود كرة زحل وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس
وهذا الخامس أيضا وجوده لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما
يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري . وبما يعقله من الأول
يلزم عنه وجود سادس وهذا أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل
الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ .

وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع وهذا أيضا وجوده لا في
مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود
كرة الشمس وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن وهو أيضا وجوده
لا في مادة ويعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم
عنه وجود كرة الزهرة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع وهذا
أيضا وجوده لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فيما يتجوهر به من
انه يلزم عنه وجود كرة عطارد ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود
عاشر وهذا أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما
يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر وبما يعقل من الأول يلزم
عنه حادي عشر وهذا الحادي عشر هو أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل
ذاته ويعقل الأول ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج
. . . إلى مادة وموضوع أصلا وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها
عقول ومعقولات ، وعند كرة القمر تنتهي الأجسام السماوية وهي التي
بطبيعتها تتحرك دوراً .

ثانيا : من كتاب إحصاء العلوم للفارابي

٥ - العلم الطبيعي :

فالعلم الطبيعي ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأغراض التي قوامها في هذه الأجسام ويعرف الأشياء التي عنها والتي بها والتي لها توجد هذه الأجسام التي قوامها فيها . والأجسام منها صناعية ومنها طبيعية والصناعية مثل الزجاج والسيوف والسرير . بالجملة كل ما كان وجوده بالصناعة وبارادة الإنسان .

والطبيعية هي التي وجودها لا بالصناعة ولا بارادة الإنسان مثل السماء والأرض وما بينهما والنبات والحيوان .

وحال الأجسام الطبيعية في هذه الأمور كحال الأجسام الصناعية : وذلك أن الأجسام الصناعية توجد فيها أمور قوامها بالأجسام الصناعية وتوجد لها أشياء عنها وجود الأجسام الصناعية وأشياء بها وجودها وهذه في الصناعية أظهر منها في الطبيعية . والتي قوامها في الأجسام الصناعية مثل الصقال في الثوب والبريق في السيوف والاشفاف في الزجاج والنقوش في السرير . والأشياء التي لها توجد الأجسام هي الغايات والأغراض التي لها تعمل مثل الثوب فانه عمل ليلبس والسيوف ليقاتل به العدو والسرير ليمتق به نداوة الأرض أولشيء غير ذلك مما يعمل السرير لأجله والزجاج ليحرز فيه ما لا يؤمن أن يشفه غيره من الأواني . وأما الغايات والأغراض التي لها توجد الأغراض التي

قواها في الأجسام الصناعية لمثل صقال الثوب ليتجمل به وبريق السيف ليرهب العدو ونقش السرير ليحسن به منظره واشفاف الزجاج ليكون ما يجعل فيه مرئيا . والأشياء التي توجد عنها الأجسام الصناعية هي الفاعلة والمكونة لها : مثل النجار الذي عنه وجد السرير والصيقل الذي عنه وجد السيف ، والأشياء التي بها توجد الأجسام الصناعية في كل جسم صناعي شيئا من مثل ما في السيف ، فإن وجوده بشيئين : بالحدة ، والحديد . والحدة هي صفة وهيئته وبها يفعل فعله . والحديد — هو مادته وموضوعه وهو كالحامل لهيئته واصرفته . والثوب وجوده بشيئين : بالغزل وباشتباك لحته بسداه والاشتباك هيئته وصيغته ، والغزل كالحامل للاشتباك وهو موضوعه ومادته . والسرير أيضا وجوده بشيئين : بالترييع والخشب . والترييع هيئته وصيغته ، والخشب مادته وهو كالحامل للترييع . وكذلك كل ما في الأجسام الصناعية باجتماع هذين والثامهما يحصل وجود كل واحد منها بالفعل والكمال وما هيته . وكل واحد من هذه إنما يفعل أو يفعل به أو يستعمل أو ينتفع به في الأمر الذي لأجله عمل بصيغته إذا حصل في مادته . فإن السيف إنما يعمل عمله بحدته والثوب فأنما ينتفع بلحمته إذا كانت مشبكة بسداه ، وكذلك باقى الأجسام الصناعية . وتلك حال الأجسام الطبيعية فإن كل واحد منها إنما وجد لغرض وغاية وكذلك كل أمر عرض قوامه في الأجسام الطبيعية فإنه أوجد لغرض ولغاية ما . وكل جسم وكل عرض فله فاعله ويكون عنه وجد وكل واحد من الأجسام الطبيعية فوجوده وقوامه بشيئين :

أحدهما — منزلته منه منزلة حدة السيف من السيف وهو صيغة ذلك الجسم الطبيعي :

والثاني — منزلته منزلة حدة السيف من السيف وذلك مادة الجسم الطبيعي وموضوعه وهو كالحامل لصيغته أيضا إلا أن السيف والسريز والثوب وغيرها من الأجسام الصناعية يشاهد بالبصر والحس وصيغتها. وموادها مثل حدة السيف وحديدته وتربيع السريز وخشبه. فأما الأجسام الطبيعية فصيغ جلها وموادها غير محسوسة وإنما يصح وجودها عندنا بالقياس والبراهين اليقينية. على أنه قد يوجد أيضا في كثير من الأجسام الصناعية ما ليست صيغتها محسوسة مثل الخمر: فإنه جسم أوجد بالصناعة والقوة التي بها يسكر غير محسوسة وإنما يعرف وجودها بفعلها، وتلك القوة هي صورة الخمر وصيغتها من الخمر ومنزلتها منزلة الحدة من السيف إذا كانت تلك القوة هي التي بها تفعل الخمر فعلها. وكذلك الأدوية المركبة بصناعة الطب مثل الدرياق وغيره فإنها إنما تفعل في الأبدان بقوى تجذب فيها بالتركيب وتلك القوى غير محسوسة وإنما يشاهد بالحس الأفعال للكائنة عن تلك القوى. فكل دواء إنما يصير دواء بشيئين: بالأخلط التي منها ركب، وبالقوة التي بها يفعل فعله والأخلط مادته والقوة التي بها يفعل فعله صيغته ولو بطلت تلك القوة منه لما كان دواء كما تبطل حدة السيف فلا يكون سيفاً وكما يبطل من الثوب التحام سداه بلحمه فلا يكون حينئذ ثوباً.

فعلى هذا المثال ينبغي أن تفهم صيغ الأجسام الطبيعية. وموادها فإنها وإن كانت لا تشاهد بالحس صارت كالواد. والصيغ التي لا تشاهد

بالحس من مواد الأجسام الصناعية وصيغها وذلك مثل جسم العين والقوة التي بها يكون الأبصار. ومثل قوة جسم اليد والقوة التي بها يكون البطش كذلك كل واحد من الأعضاء، فإن قوة العين غير مرئية . ولا يشاهد أيضا شيء من هذه القوى الأخر بل إنما يعقل عقلا وتسمى القوى الآخر التي في الأجسام الطبيعية صيغا وصورا على طريق التشبيه بصور الأجسام الطبيعية فإن الصيغة والصورة والخلقة يراد أن تكون أسماء مترادفة تدل عند الجمهور على أشكال الأجسام الصناعية فنقلت فجعلت أسماء للقوى والأشياء التي منزلتها في الأجسام الطبيعية منزلة الحلي والصيغ والصور في الأجسام الصناعية . على طريق التشبيه إذ كانت العادة في الصنائع أن تنقل الأشياء التي فيها الأسماء التي يوقعها الجمهور على أشباه تلك الأشياء . ومواد الأجسام وصورها وفاعلها والغايات التي لاجلها وجدت تسمى مبادئ الأجسام وإن كان الأعراض التي في الأجسام تسمى مبادئ الأعراض التي في الأجسام .

والعلم الطبيعي يعرف الأجسام الطبيعية بأن يضع ما كان منها ظاهرا الوجود . ويعرف من كل جسم طبيعي مادته وصورته وفاعله والغاية التي لاجلها وجد ذلك الجسم . وكذلك في أعراضها ، فإنه يعرف ما به قوامها والأشياء الفاعلة لها والغايات التي لاجلها فعلت تلك الأعراض فهذا العلم يعطى مبادئ الأجسام الطبيعية ومبادئ الأعراض .

والأجسام الطبيعية منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة هي التي وجودها لا عن الأجسام والمركبة هي التي وجودها عن أجسام أخرى غيرها مثل الحيوان والنبات . وينقسم العلم الطبيعي ثمانية أجزاء عظمى .

أولها - الفحص عما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها البسيطة منها والمركبة من المبادئ. والأعراض التابعة لتلك المبادئ .

والثاني - الفحص عن الأجسام البسيطة هل هي موجودة فإن كانت موجودة فأي أقسام هي؟ وكم عددها؟ ثم الفحص بعد ذلك عن اسطقات الأجسام المركبة هل هي في هذه البسيطة التي تبين وجودها أم هي أجسام أخرى خارجة عنها؟ وإن كانت في هذه ولم يمكن أن تكون خارجة عنها فهل هي جميعها أو بعضها؟ فإن كانت بعضها فانما هي منها؛ ثم النظر بعد ذلك فيما تشترك فيه البسيطة كلها ما كان منها اسطقات وأصولاً للأجسام المركبة وما لم يكن منها اسطقات ثم فيما يخص منها ما كان اسطقات من المبادئ والأعراض .

والثالث - الفحص عن كون الأجسام الطبيعية وفسادها على العموم وعن جميع ما ياتى به والفحص عن كيف كون الاسطقات وفسادها وكيف يكون عنها الأجسام المركبة واعطاء مبادئ جميع ذلك .

والرابع - الفحص عن مبادئ الأعراض التي تخص الاسطقات وحدها دون المركبات عنها .

والخامس - النظر في الأجسام المركبة عن الاسطقات وأن منها ما هي متشابهة الأجزاء ومنها ما هي مختلفة الأجزاء ، وأن المتشابهة منها ما هي إلا أجزاء ركبت منها المختلفة الأجزاء مثل اللحم والعظم ومنها ما ليس يكون جزءاً لجسم طبيعي مختلف الأجزاء أصلاً مثل الملح والذهب والفضة ثم

النظر فيما تشترك فيه الأجسام المركبة كلها ثم النظر فيما تشترك فيها المركبة المتشابهة الأجزاء كلها سواء كانت أجزاء المختلفة الأجزاء أو غير أجزاء .

السادس — النظر فيما تشترك فيه الأجسام المركبة والمتشابهة الأجزاء التي ليست أجزاء المختلفة الأجزاء وهي الأجسام المعدنية كاللحجارة وأصنافها وأصناف الأشياء المعدنية وفيما يخص كل نوع منها .

والسابع — النظر فيما يشترك فيه أنواع النبات وما يخص كل واحد منها وهو أحد جزئي النظر في المركبة المختلفة الأجزاء .

والثامن — النظر فيما يشترك به أنواع الحيوان وما يخص كل نوع منها وهو الجزء الثاني من النظر في المركبة المختلفة الأجزاء . فيعطى العلم الطبيعي في كل نوع من هذه الأجسام مبادئها الأربعة وأغراضها التابعة لتلك المبادئ . فهذا هو جملة ما في العلم الطبيعي وأجزائه وجملة ما في كل واحد من أجزائه .

٦ — العلم الالهي

والعلم الالهي ينقسم إلى ثلاثة أجزاء : —

أحدها — يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات والثاني — يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية وهي التي يتفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص : مثل المنطق والهندسة والعدد وباقي العلوم الجزئية الأخر التي تشاكل هذه العلوم . ويفحص عن مبادئ علم المنطق ومبادئ علوم التعاليم ومبادئ العلم الطبيعي ويلمس تصحيحها وتعريف جواهرها . ويحصى الغلنون الفاسدة التي كانت وقعت

للقدماء في مبادئ هذه العلوم مثل ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر وأنها مفارقة والظنون التي تشاكل هذه في مبادئ سائر العلوم فينتقحها ويبين أنها فاسدة والجزء الثالث — يفحص عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام : فيفحص عنها أولا هل هي موجودة أم لا ؟ فيبين أنها كثيرة ، ثم يفحص هل هي متناهية أم لا ؟ فيبرهن أنها متناهية ثم يفحص هل مراتبها في الكمال واحدة أم مراتبها متفاضلة فيبرهن أنها متفاضلة في الكمال ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقى من عند انقضاءها إلى الاكمل فالاكمال إلى أن تنتهي في آخر ذلك إلى كمال ما لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلا في مرتبة وجوده ولا نظيره ولا ضد ، وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شيء أقدم منه وإلى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء أصلا ، وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده ، ويبين أن سائر الموجودات متأخر عنه في الوجود وأنه هو الذي أفاد كل واحد سواء الوجود وأنه هو الواحد الأول الذي أفاد كل شيء سواء الوحدة وأنه هو الحق الذي أفاد كل ذي حقيقة سواء الحقيقة وعلى أي جهة أفاد ذلك وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلا ولا بوجه من الوجوه بل هو أحق باسم الواحد ومعناه وباسم الموجود ومعناه من كل شيء يقال فيه إنه واحد أو موجود أو حق سواء . ثم يبين أن هذا الذي هو بهذه الصفات هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدس اسمائه ثم يعين بعد ذلك في باقي ما يوصف به الله إلى أن يستوفيها كلها ثم يعرف كيف حدثت الموجودات عنه وكيف استفادت عنه الوجود . ثم يفحص عن مراتب الموجودات وكيف حصلت لها تلك المراتب وبأي

شيء يستأهل كل واحد منها أن يكون في المرتبة التي هي عليها وبين كيف ارتباط بعضها ببعض وانتظامه وبأي شيء يكون ارتباطها وانتظامها ثم يعنى بعد ذلك في باقى ما يوصف به الله إلى أن يستوفى كلها ثم يعرف كيف حدثت الموجودات عنه ، وكيف استفادت عنه الوجود . ثم يفحص عن مراتب الموجودات وكيف حصلت لها تلك المراتب وبأي شيء يستأهل كل واحد منها أن يكون في المرتبة التي هي عليها وبين كيف ارتباط بعضها ببعض وانتظامه وبأي شيء يكون ارتباطها وانتظامها ثم يعنى في إحصاء ما في أفعاله عز وجل في الموجودات إلى أن يستوفى كلها وبين أنه لا جور في شيء منها ولا خلل ولا تناقض ولا سوء نظام ولا سوء تأليف وبالجملة لا نقص في شيء منها ولا بشيء أصلاً ثم بشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي ظنت بالله عز وجل في أفعاله مما يدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذي لا يمكن أن يتداخل الإنسان فيه أرتياب ولا يخالطه فيه شك ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً .

تعليقات

كتاب الاحصاء ومشكلة تصنيف العلوم

عند الفارابى

نتناول بالدراسة التفصيلية كتاباً هاماً من كتب الفارابى « وهو تصنيف العلوم » إذ أن هذا الكتاب يعد من أهم ما ألف الفارابى على الإطلاق وقد قدر له أن ينتشر انتشاراً عريضاً في الشرق الإسلامى ، وفى الغرب المسيحى

ويقال عن حق إن هذا الكتاب الهام في تاريخ العلم ، وهو السبب في شهرة الفارابي إلى جوار اشتهاره بالمنطق الصوري ، يقول عنه صاعد صاحب الطبقات المتوفى ١٠٧٠ م / ٤٦٣ هـ « ثم له أى للفارابي كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه ، ولا ذهب مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه » .

ونجد تكرارا لهذا الثناء على إحصاء العلوم في كتب مؤرخين آخرين أمثال القنطلى وابن أبى أصيبه وكذلك الفيلسوف ابن رشد وتلامذته وقد تأثر بهذا الكتاب المؤلفون الإسلاميون ، فوجدنا رسائل أخوان الصفا تظهر في منتصف القرن الرابع الهجرى وتأثر بطريقة إحصاء العلوم فتضع تقسيما للعلوم وتأخذ تعريف كل فرع من هذه العلوم على طريقة الفارابي وينحو هذا النحو أيضا الخوارزمى المتوفى سنة ٩٨٧/٩٩٧ م وذلك في كتابه « مفاتيح العلوم » ولو ان أساس التقسيم عند الخوارزمى يختلف كثيرا عن تقسيم الفارابي ، وكذلك نجد ابن سينا يخصى العلوم في كتاب الشفاء ، وفي رسالة أقسام العلوم العقلية وقد استعار ابن سينا تقسيم العلوم الذى اتبعه الفارابي من كتاب الاحصاء فقد قسم أبو على الحكمة إلى قسمين : —

أحدهما نظرى مجرد ، والآخر عملى .

أما القسم العملى فهو الذى يكون المقصود منه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التى يكون وجودها غير متعلق بنفسه إنسان ، كعلم التوحيد . وعلم الهيئة والقسم العملى هو الذى تكون الغاية منه حصول صحة رأى يحصل بقدرة الإنسان ليكسب ما هو الخير منه ، وعلى هذا فغاية العالم النظرى هي الحق أما غاية العالم العملى فهي الخير .

وتنقسم الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام هي : -

١ - العلم الطبيعي والعلم الرياضى والعلم الالهي أما الحكمة العملية فتقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام :

١ - علم الأخلاق ب - علم سياسة المنزل ج - وعلم سياسة المدينة .

ومن تأثر بكتاب إحصاء العلوم أيضا شمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد السنجارى الأصفهاني ٧٤٩ هـ / ١٣٤٨ م وذلك في رسالته المعنونة « إرشاد القاصد إل أسمى المقاصد » ، وكذلك نجد عند ابن خلدون في مقدمته محاولة واسعة النطاق لحصر العلوم التي وردت في عصره ، وإيراد طرقها وشرح مراميها ، وطرق تعليمها . فقدمة ابن خلدون تعد أدق محاولة تطبيقية لأي تصنيف مبدئي للعلوم أما طاش كوبري ذاده المتوفى سنة ٩٦٨ هـ / ١٥٦٠ م فانه قد ألف موسوعة باللغة العربية أسماها « مفتاح في السعادة ، ومصباح السيادة » أحصى فيها العلوم وموضوعاتها ، ومؤلفيها وقسم فيها العلوم إلى سبعة أقسام وجاء بعده مصطفى عبد الله الشهير بحاجي خليفة المتوفى سنة ١٠٦٨ م وألف موسوعته المشهورة « كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون » وضمنها أسماء المؤلفين والكتب الفارسية والتركية وأشار فيها إلى ماهية العلم وموضوعه ، وغايته وتقسيمه ، وعن نشأة العلوم والكتب في بلاد الشرق . وآخر من تأخر بكتاب إحصاء العلوم من العالم الإسلامى صديق حسن خان المتوفى سنة ١٣٠٧ هـ / ١٨٩٨ م . وذلك في كتاب « أبجد العلوم » وكذلك أيضا المولى التهانوى الهندي في كتابه « كشف اصطلاحات الفنون » .

(١) راجع مقدمة الدكتور عثمان أمين وتحقيقه لكتاب إحصاء العلوم لفناوان .

هذه لمحة موجزة عن تأثير كتاب إحصاء العلوم للفارابي في الفكر الإسلامي إلى القرن التاسع عشر، أما تأثير هذا الكتاب في الغرب المسيحي فانه يحتاج إلى دراسة واسعة لكننا نستطيع أن نقول إن هذا الكتاب ظل تأثيره على الغرب المسيحي واضحا جليا إلى القرن السابع عشر الميلادي وترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية عدة مرات في القرن الثامن عشر، منها ترجمة الفيلسوف (دومينولوس جندى ساليوس) وهذه الترجمة غير كاملة وقد تصرف فيها المترجم على طريقته الخاصة، وسماها تقسيم الفلسفة، أما الثانية فهي ترجمة (يرجاردى كريمونا) وهذه الترجمة دقيقة، وقد ترجمه إلى العبرية (كالياموس بن كالياموس) المتوفى سنة ١٣٢٨ م وقد تأثر بهذا الكتاب من الغربيين كثيرون منهم روجر بيكون «Roger Bacon» وجيرونيم دي مورافيا، وريتموند ال، ثم فرنسيس بيكون فيما بعد وغير هؤلاء كثيرون.

موضوع كتاب تصنيف العلوم

يحدد الفارابي قصده من تحرير هذا الكتاب فيقول في مقدمته «قصودنا من هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علما علما ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها وأجزاء كل ما له أجزاء وجمل كل ما في واحد من أجزائه ونجعله في خمسة فصول :-

الأول في علم اللسان والثاني في علم المنطق وأجزائه والثالث في علوم النعماليم والرياضة والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه، في العلم الإلهي وأجزائه والخامس في العلم المدني وأجزائه وفي علم الفقه وعلم الكلام».

١ — أما علم اللسان فيشتمل على قسمين :-

١ — حفظ الالفاظ التي عند الأمة وهذا في العادة تقوم به القواميس

والمعاجم اللغوية المختلفة .

ب — أما العلم الثاني من قسمي علم اللسان فهو العلم الذي يستنبط قوانين هذه الألفاظ وهو المعروف بعلم اللغة ثم القواعد التي ترسم بمقتضاها هذه الألفاظ وهو علم النحو .

٢ — أما العلم الثاني الذي أفرد له الفارابي الجزء الثاني من تصنيفه فهو علم المنطق ويشتمل على العبارة والقياس والبرهان والمقولات والمواضع الجدلية والخطابة والسفسطيقا والخطابة والشعر .

٣ — والقسم الثالث هو علم التعاليم ينقسم إلى ستة أجزاء : —

أ — علم العدد والحساب .

ب — علم الهندسة ويقصد به هندسة إقليدس لا الهندسة التطبيقية .

ج — علم المناظر .

د — علم الفلك .

هـ — علم الأثقال (المعادن)

و — علم الحيل أو علم الميكانيكا التطبيقية المعاصر أو علم قوانين الحركة .

٤ — العلم الطبيعي ويبحث في العلوم الطبيعية، وهذا العلم أشار إليه أرسطو في كتابه «السماع الطبيعي» وتقسيمات الفارابي كتقسيمات أرسطو للعلم الطبيعي في كتابه هذا، وهو يشير إلى كتب أرسطو الطبيعية التالية :

أ — السماع الطبيعي

ب — السماع والعالم المعروف في العصور الوسطى باسم De Caelo

(ج) — الكون والفساد.

د — الآثار العلوية (الافلاك) .

هـ — المعادن .

و — النبات .

ز — الحيوان والنفس .

ح — العلم الآلهى وموضوعه فى كتاب ما بعد الطبيعة وينقسم إلى
ثلاثة أقسام .

١ — قسم يفحص عن الموجودات بما هى موجودات .

(المبادئ الأولى للفلسفة)

ب — قسم يبحث فى مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية

ج — قسم يبحث فى الموجودات المجردة (الإنيات الروحانية)

٢ — العلم المدنى

هو الذى يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وكيف ينبغي
أن تكون موجودة فى الإنسان دون غيره من الكائنات الحية وهذا العلم
يوضح ويفصل غايات الأفعال أى أنه علم غائى وهو على فرعين :

١ — الواحد منها يشتمل على تعريف السعادة وعلى وجوه طلبها من
حيث أن السعادة الدنيوية الآخروية هى مطلب أساسى للإنسان

ب — أما الفرع الثانى من هذا العلم فهو يشتمل على ترتيب الشيم والسير

والأفعال أى أن هذا الفرع يتضمن الإشارة الى أنماط السلوك الانسانى .
وإذا مزجنا هذين الفرعين استطعنا أن نخرج منها علم الاخلاق بالإضافة إلى
ما يسمى عند أرسطو بعلم تدبير المدينة أو العلم السياسى .

٧ - علم الفقه

وله جزآن جزء حول الآراء وهو قريب مما يعرف بعلم أصول الفقه
إذ أنه يتعلق بالآراء ، والمذاهب الفقهية التى تدور حول مسائل الفروع
وتستند إلى أصول من العقيدة أو أو بمعنى آخر العلم الاول يدور
حول أصول المقائيد المستمد منها الشرع ، أما العلم الثانى فانه يدور
حول سلوك المسلم وحول الافعال التطبيقية أو حول ممارسة العقيدة ممارسة
عملية

٨ اما العلم الثامن

فهو علم الكلام وله جزآن الاول يدور حول الآراء والثانى حول
الأفعال أما ما يدور حول الآراء فهو ما يتعلق بمسائل تمس العقيدة كذات
الله وافعاله .

أما القسم الثانى فهو المتعلق بالافعال مثل مشكلة الجبر والاختيار وهل
الانسان مسير أم مخير الى غير ذلك من مسائل تتعلق بأفعال الانسان وسلوكه .

هذا التقسيم الذى يجعله الفارابى فى كتاب تصنيف العلوم هو نفس تقسيم
أرسطو للعلوم إلى علوم عملية وعلوم نظرية غير أن الفارابى يضيف اليها علم الفقه
وعلم الكلام .

فما هو الاساس الذى يقيم عليه الفارابى تصنيفه للعلوم، بصرح فى مشهل

كتاباه احضاء العلوم بأن غايته من وضع هذا الكتاب هي تعداد علوم عصره ليطلع عليها المثقفون ولذا فهو لم يشر في كتابه إلى نظرية واضحة المعالم تكون أساسا صريحا لتصنيفه العلمى ولكنه يشير إلى قريب من هذه النظرية أخرى هي رسالة التنبيه على سبيل السعادة ، فهو يقسم العلوم إلى في رسالة قسمين كبيرين :

الأول قسم تحصل به معرفة الموجودات والتي ليس للانسان فعلها وهي العلوم النظرية

وقسم آخر تحصل به معرفة الاشياء التي شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه هي العلوم العملية والفلسفة المدنية .

أولا العلوم النظرية وتشتمل على ثلاثة أصناف

١ — علم التعاليم (التعليميات ، العلم الرياضى)

٢ — العلم الطبيعى

٣ — العلم الإلهى (ما بعد الطبيعة)

وكل واحد من هذه العلوم يشتمل على صنف من الموجودات التي من شأنها أن تعلم فقط أى أن غاية كل علم من هذه العلوم المعرفة فحسب وليس النفع العملى .

ثانيا أما العلوم العملية والفلسفة المدنية فهي صنفان :

١ — صنف يحصل به الانسان علم الأفعال الجميلة والاخلاق التي تصدر

عنها هذه الأفعال والقدرة على إتيانها وتسمى بالصناعة الخلقية أو علم

الأخلاق. يلاحظ أنه قد تفرع هذا العلم عند المحدثين إلى عدة أقسام فلسفة
الأخلاق ، وعلم الأخلاق ثم علم الجمال ، وفلسفة الجمال .

٢ — وصنف آخر يشتمل على معرفة الأمور التي تحصل الأشياء
الجميلة لا هل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وهذه تسمى بالفلسفة السياسية
أو علم السياسة

ويلاحظ من ناحية أخرى أن كتاب إحصاء العلوم هو في حقيقة
أمره تطبيق لهذه النظرية التي أشار إليها الفارابي في «التنبيه على سبيل السعادة».

ثالثاً : من كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس

للشيخ الإمام الملقب بالمعلم الثاني أبي نصر الفارابي

٧ - مشكلات الفلسفة بين أفلاطون وأرسطو

أما بعد فاني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والتعقل وفي المجازات على الأفعال خيرها وشرها وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت في مقالي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييها والإبانة عما يدل عليه نحو قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتباب عن قلوب الناظرين في كتبها ، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتيهما لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه وأنفع ما يراد شرحه وإيضاحه

٨ - تعريف الفلسفة ومشكلة الخلاف بين الحكمين :

إذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، وكان هذان الحكميان ما مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها واليهما المرجع في سيرها وخطيرها وما يصدر عنها في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عايه لخلوه من الشوائب والكدر ، بذلك نطقنا الآن وسنشهد العقول إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الأبواب الناصعة والعقول الصافية ، ولما كان القول

والاعتقاد إنما يكون صادقاً متى كان للموجود المعبر عنه مطابقاً ثم كان بين قول هذين الحكميين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف لم يخل الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال: إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفاسفة غير صحيح وإما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً وإما أن يكون في معرفة الظانين فيها بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير

٩ - اقسام الفلسفة :

والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة ، وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة ، وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية، وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية وطريق القسمة بصرح ويوضح ما ذكرنا وهو الذي يؤثر الحكيم أفلاطون فان المقسم يروم أن لا يشذ عنه شيء موجود من الموجودات. ولو لم يسلكها أفلاطون لما كان الحكيم أرسطوطا ليس يتصدى لسلكها غير أنه لما وجد أفلاطون قد أحكمها وبينها وأتقنها وأوضحها اهتم أرسطوطا ليس باحتمال الكد واعمال الجهد في إنشاء طريق القياس وشرع في بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان في جزء مما توجهه القسمة ليكون كالتابع والمتمم والمساعد والناصح. ومن تدرب في علم المنطق وأحكم علم الآداب الخلقية ثم شرع في الطبيعيات والالاهيات ودرس كتب هذين الحكميين يتبين له مصداق ما أقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا في

إيضاح أحوالها على ما هي عليه من غير قصد منها لاختراع وإغرب وإبداع وزخرفة وتشويق بل لتوفية كل منها قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة وإذا كان ذلك كذلك فالجد الذي قيل في الفلسفة أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة حد صحيح يبين عن ذات المحدود وبدل على ماهيته .

١٠ - عدم اختلاف الحكمين

فاما أن يكون رأى الجميع أو الاكثرين واعتقادهم في هذين الحكمين أنها المنظوران والإمامان المبرزان في هذه الصناعة سخيفا مدخولا فذلك بعيد عن قبول العقل إياه وإذعانه له إذ الموجود يشهد بضمه لا أنا نعلم يقينا أنه ليس شيء من الحجج أقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة، إذ العقل عند الجميع حجة ولا أجل أن ذا العقل ربما يخيل إليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة، فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك، ثم لا يغرنك وجود أناس كثيرة على آراء مدخولة فان الجماعة المقلدين لرأى واحد المدعين لإمام يؤمهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد، والعقل الواحد ربما يخطئ في الشيء الواحد حسب ما ذكرنا، لاسيما إذا لم يتدبر الرأى الذى يعتقده مرارا ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاينة، وإن حسن الظن بالشيء أو الإهمال في البحث قد يغطى ويعمى ويخيل، وأما العقول المختلفة إذ اتفقت بعد تأمل منها وتدريب وبحث وتنقير ومعاينة وتبكيث، وإنارة الأماكن المتقابلة فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه ونحن نجد الاسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكمين وفي التفاسيف بها تضرب الامثال واليهما يساق الاعتبار

وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة
والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء إلى المحض والحقيقة .

١١ - بيان أوجه الخلاف المظنون ؟ وبيان بطلانها :

وإذا كان هذا هكذا فقد بقي أن يكون في معرفة الظانين بها أن بينها
خلافاً في الأصول تقصير، وينبغي أن تعلم أن ما من ظن بخطأ أو سبب بغلط
إلا وله داع إليه وباعث عليه ونحن نبين في هذه المواضع بعض الأسباب
الداعية إلى الظن بأن بين الحكيمين خلافاً في الأصول ثم نتبع ذلك بالجمع
بين رأييهما.

اعلم أن مما هو متأكد في الطبائع ، بحيث لا تقلع عنه ولا يمكن خلوها عنه
والتيبرأ منه في العلوم والآراء والاعتقادات وفي أسباب النواميس والشرائع
وكذلك في المعاشرات المدنية والمعاش، هو الحكم بالكل عند استقرار الجزئيات.
أما في الطبيعيات فمثل حكمتنا بأن كل حجر يرسب في الماء ولعل بعض
الأحجار يطفو وإن كان كل نبات يحترق بالنار ولعل بعضها لا يحترق بالنار
وأن جرم الكل متناه ولعله غير متناه. وفي الشرعيات مثل أن كل من شوهده
فعل الخير منه على أكثر الأحوال فهو عدل صادق الشهادات في كثير من
الأمور من غير أن يشاهد جميع أحواله، وفي المعاشرات مثل السكون والطمأنينة
التي نحددها في أنفسنا محدود إنما منه استدلالات من غير أن يشاهد في
جميع أحواله، ولما كان أمر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلانه
على الطبائع ثم وجد أفلاطون وأرسطوطاليس وبينهما في السير والأفعال
وكثير من الأقوال خلاف ظاهر فكيف يضبط الوهم معها و(لا) يتوهم ويحكم
بالخلاف الكلي بينهما مع سوق الوهم إلى القول بالعدل وأنها جميعاً تارة إن الاعتقاد
ولا سيما حيث لا مرأى فيه ولا احتشام مع تمادي المدة ؟

١٢ - ١ - في السيرة والأفعال (السياسة والاجتماع)

ثم من أفعالها المبينة وسيرها المختلفة تخلى أفلاطون عن كثير من الأسباب الدنيوية ورفضه لها وتحذيره في كثير من أقاويله عنها، وإيثاره تجنبها، وملازمة أرسطوطاليس لما كان يهجر أفلاطون حتى استولى على كثير من الاملاك وتزوج وأولد وتزور للملك الاسكندر وحوى من الأسباب الدنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين؛ فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافا في أمر الدارين؛ وليس الامر كذلك في الحقيقة، فان أفلاطون هو الذي دون السياسات وهدبها وبين السير العادلة والعشرة الإنسانية المدنية وأبان عن فضائلها وأظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها، ومقالاته فيها ذكرناه مشهورة تتدارسها الامم المختلفة من لدن زمانه إلى عصرنا هذا، غير أنه لما رأى أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء به الإنسان، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها ثم لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمه من أمرها أفنى أيامه في أمم الواجبات عليه عازما على أنه متى فرغ من الأمم الأولى أقبل على الأقرب الأدنى حسب ما أوصى به في مقالاته في السياسات والأخلاق، وأن أرسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله السياسية ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصة أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكال، أمكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية فمن تأمل هذه الأحوال علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف وأن التباين الواقع لهما كان سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما وزيادة فيها في الآخر فلا غير، على حسب ما لا يخلو منه كل اثنين من أشخاص الناس؛ إذ لا كثرون قد يعلمون

ما هو آثر وأصوب وأولى غير أنهم لا يطبقونه ولا يقدرّون عليه وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض .

١٣ - ب - في أسلوب الكتابة وتدوين العلوم

ومن ذلك أيضا تباين مذهبهما في تدوين العلوم وتأليف الكتب وذلك أن أفلاطون كان يمتنع في قديم الأيام عن تدوين العلوم وابداع بطون الكتب دون الصور الزكية والأقوال المرضية فلما خشى على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسر وقوفه عليه حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها ، فاختار الرموز والألفاظ قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها والمستوجبون للاحاطة بها طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا ، وأما أرسطاطاليس فكان مذهبه الإيضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد إليه السبيل من ذلك وهذا سبيلان على ظاهر الأمر متباينين غير أن الباحث عن علوم أرسطوطاليس والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد مع ما يظهره من قصد البيان والإيضاح من ذلك ما يوجد في أقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والإلاهية والخلقية التي أوردها ، مما دل على مواضعها المفسرون لها : ومن ذلك حذف كثير من الشائع^(١) وحذف الواحد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منها ، مثل قوله في رسالته إلى الاسكندر في سياسات المدن الجزئية «من آثر اختيار العدل في التعاون المدني فخليق أن يميزه مدير المدينة في العقوبة» وتام هذا القول هكذا - من آثر اختيار العدل على الجور فخليق أن يميزه مدير المدينة في العقوبة والثواب - . يعني أن من آثر العدل فخليق أن يثاب كما أن من آثر الجور فخليق أن يعاقب .

(١) في الأصل الشائع .

ومن ذلك ذكره لمقدمي قياس ما واتباعها نتيجة قياس آخر، وذكره لمقدمي قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات ، مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر أجزاء الجواهر أنها جواهر ، ومن ذلك إشباعه القول في تعديد جزئيات الشيء الواضح ليرى من نفسه البلاغ والجهد في الاستيفاء ، ثم تجاوزه من الغامض من غير إشباع في القول ولا توفيته في الخط .

ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذي في كتبه العلمية ، حيث نطن أن ذلك طباع له لا يمكنه التحول عنه ، فإذا (تأملنا) رسالة (من رسائله) وجدنا كلامه فيها منشأ ومنظوما على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب وتكفيتنا رسالته المعروفة « إلى أفلاطون في جواب ما كان أفلاطون كتب إليه به يعاتبه على تأليفه الكتب وترتيبه العلوم وإخراجها في تأليفاته الكاملة المستقصاة » فانه يصرح في هذه الرسالة إلى أفلاطون ويقول : « إني وإن دوت هذه العلوم والحكم المضونة بها فقد رتبته ترتيبا (بحيث) لا يخلص إليها إلا أهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها . »

فقد ظهر مما وصفناه أن الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين هو أمر يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد .

١٤ — ٢ — في الجواهر

ومن ذلك أيضا أمر الجواهر وأن التي منها أقدم عند أرسطوطاليس غير التي منها أقدم عند أفلاطون فان أكثر الناظرين في كتبها يحكمون بخلاف بين رأييهما في هذا الباب ، والذي حدام إلى هذا الحكم وهذا الظن هو ما وجدوا من أقاويل أفلاطون في كثير من كتبه ، مثل كتاب طيماوس

وكتاب بوايطيا الصغير دلالة على أن أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها هي القريبة من العقل والنفس البعيدة عن الحس والوجود الكياني ، ثم وجدوا كثيرا من أقاويل أرسطوطاليس في كتبه مثل كتابه في المقولات وكتابيه في القياسات الشرطية يصرح بأن أولى الجواهر بالترتيب والتقديم الجواهر الأولى التي هي الأشخاص ، فلما وجدوا هذه الأقاويل على ما ذكرناه من التفاوت والتباين لم يشكوا في أن بين الاعتقادين خلافاً ، والامر كذلك لأن من مذهب الحكماء والفلاسفة أن يفرقوا بين الأقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة ، فيتكلمون عن الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه في صناعة أخرى بغير ما تكلموا به أولاً وليس ذلك ببديع ولا مستنكر إذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما ، كما قد قيل إنه لو ارتفع من حيث ومن جهة ما ، بطلت تلك العلوم والفلسفة ، ألا ترى أن الشخص الواحد كسقراط مثلاً يكون داخلاً تحت الجوهر من حيث هو إنسان وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاضل أو غير ذلك ، وفي المضاف من حيث هو أب أو ابن وفي الوضع من حيث هو جالس أو متكئ ، وكذلك سائر ما أشبهه فالحكيم أرسطوطاليس حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والترتيب أشخاص الجواهر إنما جعل ذلك صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث راعى أحوال الموجودات القريبة إلى المحسوس الذي منه يؤخذ جميع المفهرمات وبها قوام الكلي المتصور . وأما الحكيم أفلاطون فإنه حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والترتيب الكليات فإنه إنما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفي أقاويله الإلهية حيث كان يراعى الموجودات البسيطة

الباقية التي تستحيل ولا تدثر . فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد وبين المبحوث عنها خلاف ، فقد صبح أن هذين الرأيين من الحكميين متفقان لا اختلاف بينهما ، إذ الاختلاف انما يكون حاصلًا إن حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالإضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين ، فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح أن رأيها يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها

١٥ — د - في القسمة والتركيب

ومن ذلك ما يظن بها في أمر القسمة والترتيب في توفية الحدود، أن أفلاطون يرى أن توفية الحدود انما يكون بطريق القسمة وأرسطوطاليس يرى أن توفية الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب، ينبغي أن تعلم أن مثل ذلك مثل الدرج الذي يدرج عليه وينزل منه فإن المسافة واحدة وبين السالكين خلاف . وذلك أن أرسطوطاليس لما رأى أن أقرب الطرق وأوثقها في توفية الحدود هو بطلب ما يخص الشيء وما يعمه مما هي ذاتية له وجوهرية وسائر ما ذكره في الحرف الذي يتكلم فيه على توفية الحدود من كتبه فيها بعد الطبعة وكذلك كتاب البرهان وفي كتاب الجسد وفي غير ذلك من المواضع مما يطول ذكره ، وأكثر كلامه لم يخل من قسمة ما وإن كان غير مصرح بها ، فانه حين يفرق بين العامي والخاصي وبين الذاتي وغير الذاتي فهو سالك بطبيعته ووفكره وذهنه طريق القسمة ، وانما يصرح ببعض أطرافها ولاجل ذلك لم يطرح طريق القسمة رأسا لكنه يعده من التعاون على اقتضاء أجزاء الحدود، والدليل على ذلك قوله في كتاب القياس في آخر المقالة الأولى: فأما القسمة التي تكون بالاجناس (فهي) جزء صغير من هذا المأخذ، فانه

سهل أن يعرف سائر ما يتلوه . وهو لم يعد المعاني التي يرى أفلاطون استعمالها حين يقصد إلى أعم ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود تحديده فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم منها كذلك وينظر في أى الجزئين يقع المقصود تحديده ثم لا يزال يفعل كذلك إلى أن يحصل أمر عامى قريب من المقصود تحديده وفصل يقوم ذاته ويفرده عما يشاركه، وهو في ذلك لا يخلو من تركيب ما ، حيث يركب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك من أول الامر فاذا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وإن كان ظاهر سلوكه هذا فالمعاني واحدة وأيضا فسواء طلبت جنس الشيء وفصله أو طلبت الشيء في جنسه وفصله فظاهر أن لا خلاف بين الرأيين في الأصل ، وان كان بين المسلكين خلاف ، ونحن لاندعى أنه لا بون بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين لأنه يلزمنا عند ذلك أن يكون قول أرسطو طاليس ومأخذه وسلوكه هي بأعيانها قول أفلاطون ومأخذه وسلوكه وذلك محال وشنيع ولكننا ندعى أنه لا خلاف بينهما في الأصول والمقاصد على ما بيناه أو سنبينه بمشيئة الله وحسب توفيقه .

١٦- هـ - في القياس وضروبه واشكاله

ومن ذلك أيضا ما انتحله أمونيوس - وكثير من الاسكلايين^(١) وآخرهم ثامسطيوس فيمن يتبعه - من أن القياس المختلط من الضروري والوجودى إذا كانت المقدمة الكبرى منها ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى أفلاطون وادعوا أنه يأتي بقياسات في كتبه توجد مقدماتها الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية مثل القياس الذى يأتي به في كتاب طيماس حيث يقول الوجود أفضل من لا وجود له والافضل تشاقه الطبيعة أبداً، ويزعمون

(١) يقصد شراح أرسطو .

أن النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين وهي أن الطبيعة تشتاق الوجود ليست
 ضرورية من جهات منها : أنه لا ضرورة في الطبيعة وأن الذي في الطبيعة من
 الوجود هو الوجود الذي على الأكثر، ومنها أن الطبيعة قد تشتاق إلى الوجود
 عند المضاف اللاحق لوجود ما هي اللازمة عنه، وزعموا أن المقدمة الكبرى من
 هذا القياس ضرورية لقوله أبداً. وأرسطو طائيس بصرح في كتاب القياس
 أن القياس الذي تكون مقدماته مختلطة من الضروري ومن الوجودي وتكون
 الكبرى هي الضرورية فإن النتيجة تكون ضرورية وهذا خلاف ظاهر فنقول
 لولا أنه لا يوجد لأفلاطون قول بصرح فيه أن أمثال هذه النتائج تكون
 ضرورية أو وجودية البتة وإنما ذلك شيء يدعيه الناظرون ويزعمون أنه قد
 يوجد لأفلاطون قياسات على هذا السبيل مثل ما حكيناه عنه لسكان بينهما
 خلاف ظاهر، إلا أن الذي دعاهم إلى هذا الاعتقاد هو قلة التمييز وخلط صناعة
 المنطق بالطبيعة، وذلك إذ لما هم وجدوا القياس مركباً من مقدمتين وثلاثة
 حدود، أول وأوسط وآخر، وجدوا لزوم الحد الأول للأوسط ضرورياً
 ولزوم الأوسط للآخر وجودياً ورأوا الحد الأوسط وكان هو علة لزوم
 الحد الأول للآخر والواصل به ثم وجدوا حاله نفسه عند الآخر حال
 الوجود، قلوا إذا كان حال الأوسط الذي هو العلة والسبب في وصول الأول
 بالآخر حال الوجود فكيف يجوز أن يكون حال الأول عند الآخر حال
 الاضطرار؟ وإنما سوغ لهم هذا الاعتقاد لنظرهم في مجرد الأمور والمعاني
 وأزورارهم عن شرائط المنطق وشرائط المقول على الكل، ولو علموا وتفكروا
 وتأملوا حال المقول على الكل وشرطه وأن معناه هو أن كل ما هو بـ وكل ما يكون بـ
 فهو أتم، لوجدوا أنه هو بشرط المقول على الكل بالضرورة ولما عرض لهم
 الشك ولما ساع لهم ما اعتقدوه، وأبضا فإن القياسات التي باتون بها عن

أفلاطون إذا تؤمل حق التأمل فيها وجدوا أكثرها وارداً في صور القياس
المؤتلف من الموجبتين في الشكل الثاني، ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها
تبين وهن ما ادعوه فيها، وقد تلخص الإسكندر الأفروديسي معنى المقول على
الكل وناضل عن أرسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن أقاويله أيضاً عن كتاب
أنولو طبقاً في هذا الباب، وبيننا معنى المقول على الكل ولخصناه. أمره شافياً
وفرقتنا فيه بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني بحيث يكون فيه
غنية لمن تأمله عن كل ما يورثه لبساً في هذا الباب. فقد ظهر أن الذي ادعاه
أرسطو طاليس في هذا القياس هو على ما ادعاه وأن أفلاطون لا يوجد له
قول يصرح فيه بما يخالف قول أرسطو.

ومما أشبه ذلك هو ما ادعوه على أفلاطون أنه يستعمل الضرب من
القياس في الشكل الأول والثالث الذي المقدمة الصغرى منه سالبة وقد بين
أرسطو مرة في أنولو طبقاً أنه غير منتج. وقد تكلم المفسرون في هذا الشكل
وحلّاه وبنوا أمره ونحن أيضاً شرحناه في تفسيرنا وبيننا أن الذي أتى به
أفلاطون في كتاب السياسة وكذلك أرسطو طاليس في كتاب السماء والعالم
مما يوهمهم أنها سوابب ليست بسوابب لكنها موجبات معدولة
مثل قوله: السماء لا خفيف ولا ثقيل، وكذلك سائر ما أشبهها إذ الموضوعات
فيها موجودة والموجبات المعدولة معها وقعت في القياس بحيث لو
وقعت هناك سوابب بسيطة كأن الضرب غير منتج لانتفع القياس من أن
يكون منتجاً.

١٧ - و - في القضايا :

ومن ذلك أيضاً ما أتى به أرسطو طاليس في الفصل الخامس من الكتاب باري

هرمينياس وهو أن الموجبة التي المحمول فيها ضد من الاضداد فان سالبته
أشد مضادة من الموجبة التي المحمول فيها ضد ذلك المحمول، فان كثيراً من
الناس ظنوا أن أفلاطون يخالفه في هذا الرأي وأنه يرى أن الموجبة التي
المحمول فيها ضد المحمول في الموجبة الاخرى أشد مضادة واحتجوا على ذلك
بكثير من أقاويله السياسية والحلقية، منها ما ذكره في كتاب السياسة أن الاعدل
متوسط بين الجور والعدل، وهؤلاء فقد ذهب عليهم ما نحاه أفلاطون في
كتاب السياسة وما نحاه أرسطو طاليس في باري هرمنياس وذلك أن الغرضين
المقصودين متباينان، فان أرسطوا إنما يبين معاندة الاقاويل وأنها أشد وأتم
معاندة، والدليل على ذلك ما أورده من الحجج، وبين أن الامور ما لا يوجد
فيها مضادة البتة، وليس شيء من الامور إلا ويوجد فيها سوابب معاندة له
وأبضا فان كان واجبا في غير ما ذكرنا أن يجرى الامر على هذا المثال فقد ترى
أن ما قيل في ذلك صواب وذلك أنه قد يجب إما أن يكون اعتقاد النقيض
هو الضد في كل موضع وإما أن يكون في موضع من المواضع هذه الا أن
الاشياء التي ليس يوجد فيها ضد أصلا فان الكذب فيها هو الضد المعاند
للحق، ومثال ذلك من ظن بانسان أنه ليس بانسان، فقد ظن ظناً كاذباً، فان
كان هذان الاعتقادان هما الضدان فسائر الاعتقادات انما الضد فيها هو
اعتقاد النقيض، وأما أفلاطون حيث بين ان الاعدل متوسط بين العدل والجور
فانه يقصد بيان المعاني السياسية ومراتبها لا معاندة الاقاويل فيها، وقد ذكر
أرسطو في نيقوماخيا الصغير في السياسة شيها بما بينه أفلاطون .

فقد تبين لتأمل هذه الاقاويل والناظر فيها بعين النصفة أنه لا خلاف بين الرأيين
ولاتبين بين الاعتقادين، وبالجملة فليس يوجد الى الآن لا أفلاطون أقاويل يبين فيها
المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس أن بينه وبين أرسطو طاليس فيها

خلافًا وإنما يحتجون على ما يزعمون ببعض أقاويله السياسية والخلقية والالهية
حسب ما ذكرناه

١٨ - ز - في الابصار

ومن ذلك حال الابصار وكيفيته وما يتسبب الى أفلاطون من أن رأيه
مخالف لرأى أرسطو أن أرسطو يرى أن الابصار إنما يكون باتفعال من البصر
أفلاطون يرى أن الابصار إنما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر.
وقد أكثر المفسرون من الفريقين الخوض في هذا الباب وردوا من الحجج
والشاعات والإلزامات وحرفوا أقاويل الأئمة عن مستنها المقصودة بها، وتأولوا
تأويلات انساغت لهم معها الشاعات وجانبوا طريق الإنصاف والحق : وذلك
أن أصحاب أرسطو طاليس لما سمعوا قول أصحاب أفلاطون في الابصار وأنه
إنما يكون بخروج شيء من البصر قالوا إن الخروج إنما يكون للجسم وهذا
الجسم الذي زعموا أنه يخرج من البصر إما أن يكون هواء أو ضوءاً أو ناراً
وإن كان هواء فإن الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصر، فما الحاجة الى
خروج هواء آخر ؟ وإن كان ضياء فإن الضياء أيضاً قد يوجد في الهواء
الذى بين البصر والمبصر، فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه، وأيضاً
فانه وإن كان ضياء فلم احتيج معه إلى الضياء الراكد بين البصر والمبصر، ولم
لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذى يحتاج إليه في الهواء، ولم
لا يبصر في الظلمة إن كان الذى يخرج من البصر هو ضياء ، وأيضاً إن قيل
إن الضياء الذى يخرج من البصر يكون ضعيفاً فلم لا يقوى اذا اجتمعت
أبصار كثيرة بالليل على النظر إلى شيء واحد كما نرى من ذلك من قوة
الضوء عند اجتماع السرج الكثيرة وإن كان ناراً فلم لا يحمى ولا يحرق مثل

ما تفعله النار، ولم لا ينطق في المياه كما ينطق النار، ولم يتفد الى أسفل كما يتفد الى فوق، وليس من شأن النار أن تنفذ الى الاسفل وأيضا إن قيل إن الذي يخرج من البصر شيء آخر غير هذه الأشياء، فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين عن الإدراك النظري؟ هذه وما أشبهها من الشناعات التي وقعت لهم عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول وجريهم الى الخروج الذي يقال في الأجسام

ثم أن أصحاب أفلاطون لما سمعوا أقوال أصحاب أرسطو اطلاليس في الابصار وأنه إنما يكون بالانفعال حرفوا هذه اللفظة بان قالوا إن الانفعال لا يخلو من تأثير واستحالة وتغير في الكيفية، وهذا الانفعال إما أن يكون في العضو الباصر أو في الجسم المشف الذي بين البصر والمبصر، فان كان في العضو لزم أن تسجيل الحادثة في آن واحد بعينه من ألوان بلا نهاية وذلك محال إذ الاستحالة إنما تكون لا محالة في زمان ومن شيء واحد بعينه الى شيء واحد بعينه محدود، وإن كان يحصل في بعضه دون بعض لزم أن تكون تلك الاجزاء مفصلة متميزة، وليست كذلك، وإن كان ذلك الانفعال يلحق الجسم المشف أعني الهواء الذي بين البصر والمبصر لزم أن يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا للضدين في وقت واحد مما وذلك محال. هذه وما أشبهها من الشناعات التي أوردوها. ثم أن أصحاب أرسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم تكن الألوان وما يقوم مقامها محمولة في الجسم المشف بالفعل لما أدرك البصر الكواكب والأشياء البعيدة جدا في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لا بد من أن يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة، ونحن نلاحظ الكواكب - مع بعد المسافة - في الزمان الذي نلاحظ فيه ما هو أقرب منها ولا

يفادر ذلك شيئاً فظهر من هذه الجهة أن الهواء المشف يحمل ألوان المبصرات فتؤدى إلى البصر. واحتج أصحاب أفلاطون على صحة ما ادعوه من أن شيئاً يثبت ويخرج من البصر إلى المبصر فيلاقيه بأن المبصرات متى كانت متفاوتة بالمسافات أدركنا ما هو أقرب دون ما هو أبعد، والعلة في ذلك أن الشيء الخارج من البصر يدرك بقوته ما يقرب منه ثم لا يزال يضعف فيكون ادراكه أقل وأقل حتى تفنى قوته فلا يدرك ما هو بعيداً عنه جداً البته ومما يؤكد هذه الدعوى أنا متى مددنا أبصارنا إلى مسافة بعيدة وأوقعناها على مبصر يتجلى بضوء نار قريبة منه أدركنا ذلك المبصر، وإن كانت المسافة التي بيننا وبينه مظلمة فلو كان الأمر على ما قاله أرسطو وأصحابه لوجب أن يكون جميع المسافة التي بيننا وبين المبصر مضيئاً ليحمل الألوان فتؤدى إلى البصر، فلما وجدنا الجسم المتجلى من بعد مبصراً علمنا أن شيئاً خرج من البصر وامتد وقطع الظلمة وبلغ المبصر الذى تجلى بضوء ما أدركه، ولو أن كلا الفريقين أرخوا أعينهم قليلاً وتوسطوا النظر وقصدوا الحق وهجروا طريق العصبية لعلموا أن الأفلاطونيين إنما أرادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان .

وإنما اضطررهم إلى إطلاق لفظ الخروج ضرورة العبارة وضيق اللغة وعدم لفظ يدل على إثبات القوى من غير أن يحيل الخروج الذى للأجسام وأن أصحاب أرسطوطا ليس أيضاً أرادوا بلفظ الاتفعال معنى غير معنى الاتفعال الذى يكون فى الكيفية مع الاستحالة والتغير، وظاهر أن الشيء الذى يشبه بشيء ما تكون ذاته وإنيته غير المشبه به. ومتى نظرنا بعين النصفة فى هذا الأمر علمنا أن مهنا قوة واصله بين البصر والمبصر، وأن من شنع على

أصحاب أفلاطون في قولهم إن قوة ما تخرج من البصر فتلاقى المبصر ، فان قوله إن الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه إلى البصر ليلاقيه مما سأل بس بدون قولهم في الشناعة ، فان كل ما يلزم أولئك في إثبات القوة وخروجها يلزم قول هؤلاء في حمل الهواء الالوان وإيدائها إلى الأَبصار ، فظاهر أن هذه وأشباهها معان لطيفة دقيقة تنبه لها المتفلسفون ويبحثوا عنها واضطربهم الامر إلى العبارة عنها بالالفاظ القرينة من تلك المعاني ولم يجدوا لها ألقاظا موضوعة مفردة تعبر عنها حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها ؛ فلما كان ذلك كذلك وجد العائون مقالا فقالوا : وأكثر ما يقع من المخالفة إنما يقع في أمثال هذه المعاني للأسباب التي ذكرناها وذلك لا يخلو من أحد أمرين : اما لتخلف المخالف وإما لمعاندته ، فأما ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل الرصين المحكم الثابت إذا لم يعتمد التمويه أو تعصب أو مغالبة فقلما يعتقد خلاف العالم أطلاق لفظا على سبيل الضرورة عند ما رام بيان أمر غامض وإيضاح معنى لطيف ، فلا يخلو المتبصر له عن اشتباه توقعه الالفاظ المشتركة والمستعارة

١٩ - (ح) في الاخلاق .

ومن ذلك أيضا أمر أخلاق النفس وظنهم بأن رأى أرسطو مخالف لرأى أفلاطون ، وذلك أن أرسطو يصرح في كتاب نيقوماخيا ان الاخلاق كلها عادات تتغير وأنه ليس شيء منها بالطبع وأن الإنسان يمكنه أن ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالاعتیاد والدربة ، وأفلاطون يصرح في كتابه «السياسة» وفي كتاب «بوليطيا» خاصة بأن الطبع يغلب العادة وأن الكمول حينما طبعوا على خلق ما يعسر زوالهم عنه وأنهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تماديا ، ويأتي على ذلك بمثال من الطريق إذا نبت فيه الدغل

والحشيش والشجر معوجه متى قصد خلاه الطريق منها أو ميل الشجر إلى جانب آخر ، فانها إذا خليت سبيلها أخذت من الطريق أكثر مما كانت أخذت قبل ذلك . وليس يشك أحد ممن يسمع هاتين المقالتين ان بين الحكيمين في أمر الاخلاق خلافا ، وليس الامر في الحقيقة كما ظنوا ، وذلك أن أرسطو في كتابه المعروف بـ"نيقوخيا" إنما يتكلم عن القوانين المدنية على ما بيناه في مواضع من شرحنا لذلك الكتاب ، ولو كان الامر فيه أيضا على ما قاله فرفوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين انه يتكلم على الاخلاق فان كلامه على القوانين والخلقية ، والكلام القانوني أبدا يكون كلياً ومطلقاً لا بحسب شيء آخر . ومن البين أن كل خلق إذا نظر إليه مطلقاً علم أنه ينتقل ويتغير ولو بعسر وليس شيء من الاخلاق ممتنعاً عن التغير والتنقل ، فان الطفل الذي نفسه تعد بالقوة ليس فيه شيء من الاخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية ، وبالجملة فان ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ لقبول الشيء وضده ومهما اكتسب أحد الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب إلى ضده إلى أن تنقص البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل ما يتعرض الموضوع للاعدام والملاكات فيتغير بحيث لا يتغالبان عليه وذلك نوع من الفساد وعدم التهيؤ . فاذا كان ذلك كذلك فليس شيء من الاخلاق إذا نظر إليه مطلقاً بالطبع لا يمكن فيه التغير والتبدل . وأما أفلاطون فانه ينظر في أنواع السياسات وأياها أنفع وأياها أشد ضرراً فينظر في أحوال قابلي السياسات وفاعليها وأياها أسهل قبولاً وأياها أعسر . ولعمري ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتفقت له تقويته يمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق فان زوال ذلك عنه يعسر جداً ، والعسر غير الممتنع ، وليس ينكر أرسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق إلى

(١) هكذا في الأصل ويستقيم المعنى الا اذا صححنا الأصل هكذا

« واتفقت له تقويته (بحيث) يمكن بها من نفسه . »

خلق أسهل وفي بعضهم أعسر ، على ما صرح به في كتابه المعروف بنيقوماخيا الصغير ، فانه عد أسباب عسر التنقل من خلق إلى خلق وأسباب السهولة كم هي وما هي وعلى أى جهة كل واحد من تلك الاسباب وما العلامات وما الموانع . فمن تأمل تلك الاقاويل حق التأمل وأعطى كل شىء حقه عرف أن لا خلاف بين الحكميين فى الحقيقة وإنما ذلك شىء يخيله الظاهر من الاقاويل عند ما ينظر فى واحد واحد منها على انفراد من غير أن يتأمل المكان الذى فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذى هو منه . وههنا أصل عظيم الغناء فى تصور العلوم وخصوصا فى أمثال هذه الموانع ، وهو انه كما أن المادة لها كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة أخرى صارت مع صورتها جميعا مادة للصورة الثالثة الحادثة فيها كالخشب الذى له صورة يباين بها سائر الاجسام ثم يجعل منها الواح ثم يجعل من الالواح سرير فان صورة السرير من حيث حدثت فالالواح مادة لها ، والالواح هي مادة بالاضافة إلى صورة السرير وهذه . صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور القديمة . كذلك منها كانت النفس المتخلقة ببعض الاخلاق ثم تكافت اكتساب خلق جديد كانت الاخلاق التى معها كالأشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة اعتيادية ثم ان مرت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعية وذلك بالاضافة إلى هذه الجديدة المكتسبة . فهما رأيت أفلاطون أو غيره يقول ان من الاخلاق ما هي طبيعية ومنها ما هي مكتسبة فاعلم ما ذكرناه وتفهمه من فحوى كلامهم لئلا يشكلك عاينك الامر فتظن ان من الاخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة لا يمكن زوالها فان ذلك شنيع جدا ونفس اللفظ يناقض معناه إذا تؤمل فيه جدا .

٢٠ - (ط -) في المعرفة .

ومن ذلك أيضا أن أرسطوطاليس قد أورد في كتاب البرهان شكاً أن الذي يطلب علماً ما لا يخلو من أحد الوجهين : فانه إما أن يطلب ما يجهله أو ما يعلمه ، فان كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه ؛ وان كان يطلب ما يعلمه فطلبه علماً ثانياً فضل لا يحتاج اليه . ثم أحدث الكلام في ذلك إلى أن قال إن الذي يطلب علم شيء من الاشياء إنما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل مثل أن المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس ، والذي يطلب الخشبة هل هي مساوية أو غير مساوية إنما يطالب مالها منها على التحصيل فاذا وجد أحدهما فكأنه يذكر ما كان موجوداً في نفسه ، ثم ان كانت مساوية فبالمساواة وإن كانت غير مساوية فبغير المساواة ، وأفلاطون بين في كتابه المعروف بفائذ أن التعلم تذكر وآتى على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط في مسألاته ومجاوباته في أمر المساوي والمساواة وان المساواة هي التي تكون في النفس وان المساوي مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية لغيرها متى أحس بها الانسان يذكر المساواة التي كانت في النفس فعلم أن هذا المساوي إنما كان مساوياً بمساواة شبيهة بالتي في النفس وكذلك سائر ما يتعلم إنما بتذكر ما في النفس والله أعلم .

وقد ظن أكثر الناس من هذه الاقاويل ظنوناً مجاوزة عن الحد : أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن فقد أفرطوا في تأويل هذه الاقاويل وحرفوها عن سننها وأحسنوا الظن بها إلى أن أجروها مجرى البراهين ولم يعلموا أن أفلاطون إنما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل ، والقياس بعلامات لا يكون برهاناً كما علمنا الحكماء

أرسطو في أنولو طبقا الأول والثانية، وأما المدافعون لها فقد أفرطوا أيضا في التشنيع وزعموا أن أرسطوا يخالف له في هذا الرأي وأغفلوا قوله في كتاب البرهان حيث ابتداء فقال كل تعليم وكل تعلم فأنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود ثم قال بعد قليل: وقد يتعلم الإنسان بعض الأشياء وقد كان علمه من قبل قديما وبعض الأشياء تعلمها يحصل من حيث تعلمها معا، مثال ذلك جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية، فليت شعري هل يغادر معنى هذا القول ما قاله أفلاطون شيئا سوى أن العقل المستقيم والرأي السديد والميل إلى الحق والانصاف معدوم في الأكثرين من الناس، فمن تأمل حصول المقدمات الأول وحال التعلم تأملا شافيا علم أنه لا يوجد بين رأيي الحكيمين في هذا المعنى خلاف ولا تباین ولا مخالفة. ونحن نومي إلى طرف منه يسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى إزول الشك الواقع فيه.

فنقول من البين الظاهر أن للطفل نفسا عالمة بالقوة ولها الحواس آلات الإدراك، وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكليات والكليات هي التجارب على الحقيقة غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بأن يسمى التي تحصل من الكليات عن قصد متقدمة التجارب، فأما التي تحصل من الكليات للإنسان لا عن قصد فأما أن أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور لأنهم لا يعنونها، وإما أن يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها أوائل المعارف ومبادئ البرهان وما أشبهها من الأسماء. وقد بين أرسطو في كتاب البرهان أن من فقد حساما فقد علما ما، فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس، ولما كانت المعارف إنما حصلت في النفس عن غير قصد أولا فأولا فلم يتذكر الإنسان وقد حصل جزء وجزء منها

فلذلك قد يتوهم أكثر الناس أنها لم تنزل في النفس وأنها تعلم طريقا غير الحس
 فإذا حصلت من هذه التجارب في النفس عبارات النفس عاقبة، إذ العقل ليس هو شيئا
 غير التجارب، ومنها^(١) كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلا، ثم أن
 الإنسان منها قصد معرفة شيء من الأشياء اشتاق إلى الوقوف على حال من
 أحوال ذلك الشيء وتكلف إلحاق ذلك الشيء في حالته تلك بما تقدم معرفته
 وليس ذلك إلا طلب ما هو موجود في نفسه من ذلك الشيء، مثل أنه متى
 اشتاق إلى معرفة شيء من الأشياء هل هو حي أم ليس بحي وقد تقدم
 فحصل في نفسه معنى الحي ومعنى غير الحي فانه يطلب بذهنه أو بحسه أو
 بهما جميعا أحد المعنيين فإذا صادفه سكن عنده واطمأن به والتذ بما زال
 عنه من أذى الخيرة والجهل، وهذا ما قاله أفلاطون أن التعلم تذكر وأن التفكير
 هو تكلف العلم، والتذكر تكلف الذكر والطالب مشتاق متكلف، فهما وجدما
 قصد معرفته دلائل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديما فكأنه يتذكر عند
 ذلك كالناظر إلى جسم يشبه بعض أعراضه بعض أعراض جسم آخر كان
 قد عرفه وغفل عنه فيتذكره بما أدركه من شبيهه. وليس للعقل فعل مخصص
 به دون الحس سوى إدراك جميع الأشياء والاضداد وتوهم أحوال
 الموجودات على غير ما هي عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع
 مجتمعا، ومن حال الموجود المتفرق متفرقا، ومن حال الموجود القبيح قبيحا
 ومن حال الموجود الجميل جميلا، وكذلك سائرهما. وأما العقل فانه يدرك من
 حال كل موجود ما قد أدركه الحس وكذلك ضده فانه يدرك من حال
 الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا، ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومجتمعا
 معا. وكذلك سائر ما أشبهها، فمن تأمل ما وضعنا على سبيل الإيجاز بما قد بالغ

الحكيم أرسطو في وصفه في آخر كتاب البرهان وفي كتاب النفس وقد شرحه المفسرون واستقصوا أمره ، علم أن الذي ذكره الحكيم في أول كتاب البرهان وفي كتاب البرهان وحكيته في هذه القول قريب مما قاله أفلاطون في كتاب فاذن إلا أن بين الموضعين خلافاً وذلك أن الحكيم أرسطو يذكر ذلك عندما يريد أيضاً أمر العلم والقياس وأما ، أفلاطون فإنه يذكره عند ما يريد أيضاً أمر النفس ؛ ولذلك أشكل على أكثر من ينظر في أقاويلها وفيما أوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل .

٢١ - ي - في قدم العالم وحدوثه وفي اثبات الصانع

في قدم العالم وحدوثه * ومن ذلك أيضاً أمر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علته الفاعلية أم لا ؟ وما يظن بآرسطوطاليس أنه يرى أن العالم قديم وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث . فاقول إن الذي دعى هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بآرسطوطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا أنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة ، مثال ذلك هذا العالم قديم أم ليس بقديم ، وقد وجب على هؤلاء المختلفين أما أولاً : فبأن ما يؤتى على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد ، وأيضاً فإن غرض أرسطو في كتاب طوبيقا ليس هو بيان أمر العالم لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في أمر العالم هل هو قديم أم محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هي خير أم شر ؟ وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذائعة . وقد بين أرسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه أن المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب لأن المشهور

ربما كان كاذبا ولا يطرح في الجدل لكذبه ، وربما كان صادقا فيستعمل شهرته في الجدل واصله في البرهان . فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب .

ومما دعاهم إلى ذلك الظن أيضا ما يذكره في كتاب السماء والعالم أن الكل ليس له بدء زمني فيظنون عند ذلك أنه يقول بقديم العالم ، وليس الأمر كذلك إذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء ، ومعنى قوله أن العالم له بدء زمني أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا أو الحيوان الذي يتكون أولا فأولا بأجزائه فان أجزائه يتقدم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمني ويصبح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري جل جلاله إياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان .

ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف بأثولوجيا لم يشبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فان الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى ، وهناك تبين أن الهيولي أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء وأنها تجسمت عن الباري سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت . وقد بين في « السماع الطبيعي » أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق ، وكذلك في العالم جماته يقول في كتاب السماء والعالم ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض .

وقد بين هناك أيضا أمر العلة كم هي ، وأثبت الأسباب الفاعلة وقد بين

هناك أيضا أمر المكون والمحرك وأنه غير المتكون وغير المتحرك . وكما أن أفلاطون بين في كتابه المعروف بطماوس أن كل متكون قائما يكون عن علة مكونة له اضطرارا وأن المتكون لا يكون علة لكون ذاته كذلك أرسطو - طاليس بين في كتاب أتولوجيا أن الواحد موجود في كل كثرة لأن كل كثرة لا يوجد فيها الواحدلا يتناهى أبدا البتة ، وبرهن على ذلك براهين واضحة مثل قوله أن كل واحد من أجزاء الكثير إما أن يكون واحدا وإما لا يكون واحدا فإن لم يكن واحدا لم يخل من أن يكون إما كثيرا وإما لا شيء . وإن كان لا شيء لزم أن لا يجتمع منها كثرة وإن كان كثيرا فما الفرق بينه وبين أن الكثرة ، ويلزم أيضا من ذلك أن ما لا يتناهى أكثر مما لا يتناهى ثم بين أن ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد إلا بجهة وجهة ، فإذا لم يكن في الحقيقة واحدا بل كان كل واحد فيه موجودا كان الواحد غيره وهو غير الواحد ، ثم بين أن الواحد الحق هو الذي أفاد سائر الموجودات الواحدة ، ثم بين أن الكثير بعد الواحد لا محالة وأن الواحد تقدم الكثرة ثم بين أن كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان أول كل كثرة مما يبعد عنه ، وكذلك بالعكس ، ثم يترقى بعد تقديمه هذه المقدمات إلى القول في أجزاء العالم الجسمية منها والروحانية ، ويبين بيانا شافيا أنها كلها حدثت عن إبداع البارئ لها وأنه عز وجل هو العلة الفاعلة ، الواحد الحق ، ومبدع كل شيء على حسب ما بينه أفلاطون في كتبه في الربوبية مثل طماوس وبوليطيا وغير ذلك من سائر أقاويله ، وأيضا فإن حروف أرسطو طاليس فيما بعد الطبيعة إنما يترقى فيها من البارئ جل جلاله في حرف اللام ثم ينحرف راجعا في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات إلى أن يسبق فيها وذلك ، مما لا يعلم أنه يسبقه إليه من قبله ولم يلحقه من بعده إلى يومنا هذا ، فهل تظن بمن هذا سبيله أنه يعتقد نفى الصانع وقدم العالم .

ولا مونيوس رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في اثبات الصانع استغنيا لشهرتها عن إحضارنا إياها في هذا الموضوع ، ولولا ان هذا الطريق الذي نسلكه في هذه المقابلة هو الطريق الاوسط فحق ما تنكبناه كنا كن ينتهى عن خلق ويأتي بمثله ، لا فرطنا في القول وبيننا أنه ليس لاحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرق من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ما لا رسطوطا ليس وقبله لافلاطون ولمن يسلك سبيلهما ، وذلك ان كل ما يوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل على التفصيل إلا على قدم الطبيعة وبقائها ومن أحب الوقوف على ذلك فليتنظر في الكتب المصنفة في المبدآت والآخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم ليرى الاعاجيب عن قولهم بأنه كان في الاصل ماء فتحرك واجتمع زيد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير التي هي أضداد الإبداع وما يوجد لجميعهم مما سيؤول إليه أمر السموات والارضين من طيها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها وما أشبه ذلك ، مما لا يدل شيء منه على التلاشى المحض . ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والاذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلها ممن وضحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة وانه إيجاد الشيء لا عن شيء وان كل ما يتكون من شيء ما فانه يفسد لا محالة إلى ذلك الشيء ، والعالم مبدع من غير شيء ، فماله إلى غير شيء فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبها مملوءة منها وخصوصا ما لها في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة ، لكان الناس في حيرة وليس غير أن لنا في هذا الباب طريقا نسلكه يتبين به أمر تلك الاقاويل الشرعية وأنها على غاية السداد والصواب وهو أن البارئ جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من

خردل ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذي بيناه في العناية من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات وإن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوقف المواضع وأتقنها على ما يدل عليه كتب التشریحات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقاويل الطبيعية . وكل أمر من الأمور التي بها قوامه موكل إلى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام إلى أن يترقى من الأجزاء الطبيعية إلى البرهانيات والسياسيات والشرعيات ، والبرهانية موكولة إلى أصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة ، والسياسيات موكولة إلى ذوي الآراء السديدة ، والشرعيات موكولة إلى ذوي الالهامات الروحانية . وأهم هذه كلها الشرعيات وألفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ولذلك لا يؤخذون بما لا يطبقون تصوره .

فإن من تصور في أمر المبدع الأول أنه جسم وأنه يفعل بحركة وزمان ثم لا يقدر ذهنه على تصور ما هو أطف من ذلك وألحق به ، ومنها توهم أنه غير جسم وأنه يفعل فعلا بلا حركة وزمان لا يثبت في ذهنه معنى متصور البتة ، وإن أجبر على ذلك زاده غيا وضلالا وكان فيما يتصوره ويعتقده معذورا مصيبا ، ثم يقدر ذهنه على أن يعلم أنه غير جسم وأن فعله بلا حركة ، غير أنه لا يقدر على تصور أنه لا في مكان ، وإن أجبر على ذلك وكلف تصوره تلبدا فإنه يترك على حاله ولا يساق إلى غيرها ، وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ويفسد لا إلى شيء ، فلذلك ما قد خطبوا بما قدروا على تصوره وإدراكه وتفهمه لا يجوز أن ينسب شيء من ذلك فيما هو في موضعه إلى الخطأ والوهي ، بل كل ذلك صواب مستقيم ، فطرق البراهين الحقيقية منشؤها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكميان أعني أفلاطون وأرسطوطاليس ، وأما طريق البراهين المقنعة المستقيمة المجلبة للنفع فانشؤها

من عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالابداع الوحي والالهامات . ومن كان هذا سبيله ومحله من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق ، وكان أقاويله في كيفية الإبداع وتلخيص معناه بأقاويل هذين الحكمين فستنكر أن يظن بهما فساداً يعتري ما يعتقدانه وأن رأييهما مدخولان فيما يسلكانه .

٢١ - ٤ - الصور والمثل

ومن ذلك الصور والمثل التي تنسب إلى أفلاطون أنه بثبتهما وأرسطو على خلاف رأيه فيها . وذلك أن أفلاطون في كثير من أقاويله يوصي إلى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله وربما يسميها المثل الإلهية وأنها لا تدر ولا تفسد ولكنها باقية ، وأن الذي يدر ويفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي ؛ كائنة وأرسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال إنها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة وبين ما يلزمها من الشناعات أنه يجب أن هناك خطوطاً وسطوحاً وأفلاكاً ثم توجد حركات من الأفلاك والأدوار ، وأنه يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم مؤلف الألحان وأصوات غير مؤلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وآخر معوجة وأشياء حارة وأشياء باردة ، وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكمليات وجزئيات ومواد وصور وشناعات آخر ينطق بها في تلك الأقاويل ما بطول بذكرها هذا القول ، وقد استغفينا لشهرتها عن الاعادة مثل ما فعلنا بسائر الأقاويل حيث أومأنا إليها وإلى أما كتبنا وخلينا ذكرها بالنظر فيها والتأويل لها لمن يهتمسها من مواضعها ، فإن الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكمين من غير أن ينحرف عن سواء السبيل إلى

ما تخيله الالفاظ المشككة .

وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الربوبية المعروف بأثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية، فلا تخلو هذه الأقاويل إذا أخذت على ظواهرها من إحدى ثلاث حالات : إما أن يكون بعضها مناقضة لبعضها ، وإما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلف ظواهرها ، فتطابق عند ذلك وتتفق فأما أن يظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده أعنى الصور الروحانية ، أنه يناقض نفسه في علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر ، وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول فبقى أن يكون لها تأويلات ومعان إذا كشف عنها ارتفع الشك والخيرة . فنقول إنه لما كان البارئ جل جلاله بانيته وذاته مباينة لجميع ما سواه وذلك لأنه بمعنى أشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه في إنيته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازاً ، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فإن من الواجب الضروري أن يعلم أن مع كل لفظة نقولها في شيء من أوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة ، وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى ، حتى إذا قلنا إنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه وإذا قلنا إنه حي علمنا أنه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه ، وكذلك الأمر في سائرهما ، ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن من ذهن المعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطون وأرسطو طاليس ومن سلك سبيلهما . فترجع الآن إلى حيث فارقناه فنقول : لما كان الله تعالى حياً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب أن يكون

عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته جل الله من اشتباه .

وأيضاً فإن ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو بحيزه
أيضاً كذلك باق غير دائر ولا متغير ، ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في
ذات الموجد الحي المرید فما الذي يوجدده وعلى أي مثال ينحو بما يفعله
ويبدعه ؟ أما علمت أن نفي هذا المعنى عن الفاعل الحي المرید لزمه أن
يقول بأن ما يوجدده إنما يوجد جزافاً وتنحساً وعلى غير قصد ولا ينحو نحو
غرض مقصود بإرادته ؛ وهذا من أشنع الشناعات . فعلى هذا المعنى ينبغي أن
تعرف وتتصور أقاويل أولئك الحكماء . فما أثبتوه من الصور الإلهية لا على
أنها أشباح قائمة في أماكن أخر خارجة عن هذا العالم فإنها متى تصورت على
هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كأمثال هذا العالم ، وقد
بين الحكماء أرسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في
الطبيعات وشرح المفسرون أقاويله بغاية الإيضاح ، وينبغي أن تتدبر هذا الطريق
الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الأقاويل الإلهية فإنه عظيم النفع وعليه
المعول في جميع ذلك وفي إهماله الضرر الشديد وأن تعلم مع ذلك أن
الضرورة تدعو إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني
اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الأوصاف المتباينة عن جميع الأمور الكيانية
الموجودة بالوجود الطبيعي ، فإنه إن قصد لا اختراع ألفاظ أخرى واستئناف وضع
لغات سوى ما هي مستعملة لما كان يوجد السبيل إلى ألفاظه ويتصور منها غير
مباشرة الجواس ، فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على
ما يوجد من ألفاظ وأوجبنا على أنفسنا الإختار بالبال أن المعاني الإلهية التي
يعبر عنها بهذه الألفاظ هي بنوع أشرف وعلى غير ما نتخيل وتصوره .

٢٢ - ل - النفس والعقل :

ومما يجرى هذا المجرى أقاويل أفلاطون في كتاب طيماوس من كتبه في أمر النفس والعقل وأن لكل واحد منها عالما سوى عالم الآخر ، وإن تلك العوالم متتالية بعضها أعلى وبعضها أسفل وسائر ما قال مما أشبه ذلك ، ومن الواجب أن تصور منها شبه ما ذكرناه أنه إنما يريد بعالم العقل حيزه وكذلك بعالم النفس ، لا أن للعقل مكانا وللنفس مكانا وللبارئ تعالى مكانا بعضها أعلى وبعضها أسفل كما يكون للأجسام ، فإن ذلك مما يستنكره المبتدئون بالفلسف فكيف المرتاضون بها ، وإنما يريد بالأعلى والأسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي . وقوله عالم العقل إنما هو على ما يقال عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب ويراد بذلك حيز كل واحد منها

٢٣ - م - الفيض

وكذلك ما قاله من إفاضة النفس على الطبيعة وإفاضة العقل على النفس إنما أراد به إفاضة العقل بالمعونة في حفظ الصور الكلية عند إحساس النفس بمفصلاتها ، والتفصيل عند إحساسها بمجمعاتها ، وتحصيلاتها ما يودعها إياها من الصور الدثرة الفاسدة وكذلك سائر ما يجرى مجراها من معونة العقل للنفس وأراد بإفاضة النفس للطبيعة ما تفيدها من المعونة والانسحاق نحو ما ينفعها مما به قوامها ومنه التذاذها والتلطف بها وسائر وما أشبه ذلك

٢٤ - ن - انطلاق النفس من محبسها

وأراد برجوع النفس إلى عالمها عند الانطلاق من محبسها أن النفس ما دامت في هذا العالم فانها مضطرة إلى مساعدة البدن الطبيعي الذي هو محلها كأنها تشتاق إلى الاستراحة ، فإذا رجعت إلى ذاتها فكأنها قد طلقت من

محس مؤذ إلى حيزها الملائم للمشاكل لها . وعلى هذه الجهة ينبغي أن يقاس كل ماسوى ما ذكرناه من تلك الرموز ، فان تلك المعاني بدقتها ولطفها تمتعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها الحكيم أفلاطون ومن سلك سبيله وان العقل على ما بينه الحكيم أرسطو في كتبه في النفس وكذلك الإسكندر وغيره من الفلاسفة هو أشرف أجزاء النفس ، وأنه هي بالفعل ناجزة وبه تعلم الالهيات ويعرف البارى جل ثناؤه ، فكأنه أقرب الموجودات إليه شرفا ولطفًا وصفاء لامكانا وموضوعا ، ثم نتلوه النفس لأنها كالتوسطة بين العقل والطبيعة إذ لها حواس طبيعية فكأنها متحدة من أحد طرفيها بالعقل الذي هو متحد بالبارى جل وعز على السبيل الذي ذكرناه ، ومن الطرف الآخر متحدة بالطبيعة ، وكانت الطبيعة تتلوها كيانه لا مكانا ، فعلى هذا السبيل وعلى ما بها مما يعسر وصفها قولاً ، ينبغي أن تعلم ما يقوله أفلاطون في أقاويله فانها مها أجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التي تؤى إلى القول بأن بينه وبين أرسطو اختلافاً في هذا المعنى ، ألا ترى أن أرسطو حيث يريد ان يبين من أمر النفس والعقل والربوبية حالا كيف يجرؤ ويتشدد في القول ويخرج مخرج الالغاز على سبيل التشبيه ، وذلك في كتابه المعروف بأولوجيا حيث يقول : « إني ربما خلوت بنفسى كثيراً وخلعت بدنى فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلاً فى ذاتى وراجعا إليها وخارجاً من سائر الأشياء سوى فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما بقيت متعجباً ، فأعلم عند ذلك انى من العالم الشريف جزء صغير (ذو حياة فعالة) ^(١) فلم أيقنت بذلك لة ترقيت بذهنى من ذلك العالم إلى العالم الالهى فصرت كأنى هناك متعلق بها ، فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما بكل الالسن عن وصفه والآذان عن سمعه

فاذا استغشى في ذلك النور وبلغ الطاقة ولم اقو على ، احتماله هبطت إلى عالم
الفكرة ، فاذا صرت إلى عالم الفكرة حجبت عنى الفكرة ذلك النور وتذكرت
عند ذاك أخى إرقليطوس من حيث امرى بالطلب والبحث عن جوهر النفس
الشريفة بالصعود إلى عالم العقل ، هذا فى كلام له طويل يجتهد فيه ويروم بيان
هذه المعاني اللطيفة فيمتعه العقل الكياني عن إدراك ما عنده وإيضاحه .

فمن أراد ان يقف على يسر مما اومؤا إليه فان الكثير منه عسير وبعيد
فيلحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الالفاظ متابعة تامة لعله يدرك بعض ما قصدوا
بتلك الرموز ، والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم إلى يومنا هذا
من لم يكن قصدهم الحق بل كان كدهم العصبية وطلب العيوب فحرفوا
وبدلوا ولم يقدرُوا مع الجهد والعناية والقصد التام على الكشف والإيضاح
فانا مع شدة العناية بذلك نعلم أنا لم نبلغ من الواجب فيه الا أيسر اليسر
لأن الامر فى نفسه صعب ممتنع جداً .

١٥ - س - فى الجزاء (الثواب والعقاب)

ومما يظن بالحكيمين أفلاطون وأرسطو أنهما لا يربانه ولا يعتقد انه
أمر المجازاة والثواب والعقاب ، وذلك وهم فاسد بهما ، فان أرسطو صرح بقوله
إن المكافأة واجبة فى الطبيعة ، ويقول فى رسالته التى كتبها إلى والده الاسكندر
حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها ، وأول تلك الرسالة
« فأما شهود الله فى أرضه التى هى الأنفس العالمة فقد تطابقت على أن الاسكندر
العظيم من أفضل الاخيار الماضين ، وأما الآثار المدوحة فقد رسمت له فى
عيون أماكن الأرض وأطراف مساكن الأنفس بين مشارقها ومغاربها ، ولن
يؤتى الله أحداً ما آناه الاسكندر الا من اجتباه واختيار ، والخير من اختياره

الله تعالى ، فمنهم من شهدت عليه دلائل الاخيار ومنهم من خفيت تلك فيه
والاسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل وأحسنهم ذكرًا وأحمدهم حياة
وأسلمهم وفاة يا والدته. إسكندر ان كنت مشفقة على العظيم إسكندر فلا تكسبين
ما يبعدك عنه ولا تجلبى على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء فى زمرة
الاخيار، واحرصى على ما يقربك منه ، وأول ذلك تو لیتك بنفسك الطاهرة أمر
القرابين فى هیکل زیوس . فهذا وما يتلوه من كلامه يدل دلالة واضحة
على انه كان يوجب المجازاة معتقداً

وأما أفلاطون فإنه أودع آخر كتابه فى السياسة القصة الناطقة بالبعث
والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على الاعمال خيرها
وشرها .

٢٦ - خاتمة :

فمن تأمل ما ذكرناه من أقاويل هذين الحكيمين ثم لم يعرج على العناد
الصراح أغناء ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والالوهام المدخولة واكتساب
الوزر بما ينسب إلى هؤلاء الافاضل مما هم منه براء وعنه بمعزل .

وعند هذا الكلام نختم القول فيما رمنا بياته من الجمع بين رأيي الحكيمين
أفلاطون وأرسطوطاليس .

والحمد لله حق حمده والصلاة والسلام على النبي محمد خير
خلقه وعلى الطاهرين من عشيرته والطيبين من ذريته آمين .

رابعاً : « مقالة في معاني العقل » للمعلم الثاني الفارابي

٢٧ - في معاني العقل :

اسم العقل يقال على أشياء كثيرة (الأول) الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل (والثاني) العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل (والثالث) العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب البرهان (والرابع) العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق (والخامس) الذي يذكره في كتاب النفس (والسادس) العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة

٢٨ - معنى العقل عند الجمهور

(١) أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنه عاقل فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل، وذلك أنهم ربما قالوا في مثل معاوية أنه كان عاقلاً وربما امتنعوا أن يسموه عاقلاً ويقولون إن العاقل محتاج إلى دين والدين عندهم هو الذي يظنون أنه هو الفضيلة . وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شربل بسموته ما كرا أو داهيا وأشياء هذه الأسماء - وجودة استنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل - هؤلاء إنما يعنون بالعقل المعنى الكلي وهو ما يعنيه أرسطو طاليس بالعقل . وأما من سمي معاوية عاقلاً فإنه أراد به جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب على الإطلاق ، وهؤلاء متى وقفوا في أمر معاوية أو أمثاله بأن يراجعوا

فيمن هو عاقل عندهم ، هل يسمون بهذا الاسم من كان شريرا وكان يستعمل جودة رويته فيما هو عندهم شر؟ توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا .
 فاذا سئلوا عن يستعمل جودة رويته في فعل الشر، هل يسمى داهيا أو ما كرا أو ما أشبه هذه الأسماء؟ لم يمنعوه هذا الاسم فمن قول هؤلاء يلزم أيضا أن يكون العاقل إنما يكون عاقلا مع جودة رويته، إذا كان فاضلا يستعمل جودة رويته في أفعال تفضيلة لتفعل وفي أفعال الرذيلة لتتجنب وهذا هو المتعقل . فأن جمهور لما كانوا فيما يعنونه بهذا لا هم طائفتين : طائفة تعطي من قبل نفسها أن العاقل لا يكون عاقلا ما لم يكن له دين ، وإن بلغ في جودة الروية في استنباط الشرور ما بلغ لم يسموه عاقلا . والطائفة الأخرى التي تسمى الإنسان - لجودة رويته فيما ينبغي أن يفعل بالجملة - عاقلا فانها متى روجعت فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي أن يفعل من شر . هل يسمونه عاقلا؟ توقفوا وامتنعوا . صار مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه : العاقل إلى معنى المتعقل ومعنى التعقل عند أرسطو طاليس هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال التفضيلة في حين ما يفعل وعارضه، وإذا كان مع

ذلك فاضلا

٢٩ - معنى العقل عند المتكلمين :

(٢) وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أولا يقبله العقل فانما يعنون به المشهور في بادية الرأي عند الجميع، فان بادية الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل وأنت تبين ذلك متى استقررت

شيئا مما يخاطبون فيه ، وبه أو مما يكتبون في كتبهم ويستعملون فيه
هذه اللفظة

٣٠ - العقل الفطرى (السابق على العلم والتجربة) :-

(٣) وأما العقل الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب البرهان ، فانه
انما يعنى به قوة النفس التى بها يحصل الانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة
الضرورية لا عن قياس أصلا ولا عن فكرة ، بل بالفطرة والطبع أو من
صباه أو من حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت . فان هذه القوة
جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلا ،
[هى] واليقين بالمقدمات التى صفتها الصفة التى ذكرناها ، وتلك المقدمات هى مبادئ
العلوم النظرية

٣١ - العقل العملى :-

(٤) وأما العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق
فانه يريد به جزء النفس الذى يحصل - بالمواظبة على اعتياد شئ ، مما هو فى جنس
من الأمور ، وعلى طول تجربة شئ ، مما هو فى جنس من الأمور على طول
الزمان - اليقين بقضايا ومقدمات فى الأمور الإرادية التى شأنها أن تؤثر أو
تجتنب . فان ذلك الجزء من النفس سماه العقل فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق .
والقضايا التى تحصل للانسان بهذا الوجه وفى ذلك الجزء من أجزاء النفس
هى مبادئ المتعقل والداهى فيما سبيله أن يستنبط من الأمور الارادية التى من
شأنها أن تؤثر أو تجتنب . ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بالتعقل كنسبة
تلك القضايا الأولى التى هى مذكورة فى كتاب البرهان إلى ما يستنبط بها . وكما

أن تلك المبادئ لا يصحّاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شأنه من الأمور النظرية أن يعلم ولا يفعل. كذلك هذه المبادئ للمتعلّق والداهي في شأنه أن يستنبط من الأمور الإدارية العمالية وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق يزيد مع الإنسان طول عمره، فيتمكّن فيه تلك القضايا ويضاف إليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده فيها تقدم قبل، وفيفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه عقلا تفاضلا متفاوتا. ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الأمور صار ذا رأى في ذلك الجنس، ومعنى ذي رأى هو الذي إذا أشار بشيء ما، قبل رأيه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع، وتكون مشورته مقبولة وإن لم يقوم على شيء منها برهانا، ولذلك قلما يصير الإنسان بهذه الصفة إلا إذا شاخ، لأجل حاجة هذا الجزء من النفس إلى طول التجارب الذي ليس يكون إلا في طول الزمان ولأن يتمكن فيه من تلك القضايا. والمتكلمون يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذي ذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان ونحو هذا يؤمنون، ولكنك إذا استقرت ما يستعملونه من المقدمات الأولى تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادئ الرأي المشترك، فلذلك صاروا يؤمنون شيئا ويستعملون غيره.

٣٢ - العقل النظري

(هـ) أما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب النفس، فإنه جعله على أربعة أنحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال والعقل الذي هو بالقوة هو نفس ما أوجزه نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون

موادها فتجعلها كلها صورة لها. وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها، التي فيها وجودها، إلا أن تصوير صوراً في هذه الذات، وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي العقولات . ويشق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات ، فصارت صوراً . لها وتلك الذات شبيهة بمادة اذا تحصلت فيها صور؛ إلا أنك توهمت مادة ما جسمية مثل شمعة ما فانتقش فيها نقش، فصارت ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها ، حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة ، وتفرق سائر المواد الجسمية ، بأن المواد الجسمية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها. وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور العقولات حتى تكون لها ماهية متعازة ، وللصور التي فيها ماهية متعازة: بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور ، كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبه أو مدورة ، فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها بأسرها؛ فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انجياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة. فعلى هذا المثال ينبغي حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها أرسطو طاليس في كتاب النفس عقلاً بالقوة؛ فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة .

فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه، صارت تلك

الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل . فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ؛ وقد كانت من قبل أن ينتزع عنها موادها معقولات بالقوة ؛ فهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات ، وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل التي هي بالفعل معقولات ، فانها معقولات بالفعل ، وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه . ومعنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صوراً لها ، على أنها صارت هي ليست بعينها تلك الصور فاذن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه

والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن تصير معقولات بالفعل هي صور في مواد هي من خارج النفس ، وإذا حصلت معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل هو وجودها من حيث هي صور في مواد ، فوجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ، ووجودها في نفسها هو تابع لساير ما يقتزن بها ، فهي مرة أين ومرة متى ومرة ذات وضع وأحياناً هي كم وأحياناً هي مكيفة بكميات جسمانية وأحياناً تفعل وأحياناً تنفعل وإذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المعقولات الأخر ، وصار وجودها وجوداً آخر ، ليس ذلك الوجود ، إن صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء غير تلك الأنحاء . مثال ذلك الالين المفهوم فيها ، فأنك إذا تأملت معنى الالين فيها : إما أذ تجدد فيها شيئاً من معاني الالين أصلاً ، وإما أن تجعل اسم الالين يفهمك فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر .

فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم
وعدت من حيث هي معقولات في عملة الموجودات . وشأن الموجودات كلها
أن تعقل وتحصل صوراً لتلك الذات، فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون،
المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن تعقل أيضاً
فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل، لكن الذي
هو بالفعل عقل لا أجل أن معقولا ما قد صار صورة له، وقد يكون عقلا
بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط وبالقوة بالإضافة إلى معقول آخر لم
يحصل له بعد بالفعل، فإذا حصل له المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول
الأول وبالمعقول الثاني . أما إذا حصل عقلا بالفعل بالإضافة إلى المعقولات
كلها، وصار أحد الموجودات بأن صار هو المعقولات بالعقل، فانه متى عقل
الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته، بل إنما يعقل
ذاته وبين أنه كان إذا عقل ذاته من حيث ذاته عقل بالفعل لم يحصل له بها
عقل - من ذاته - شيء موجود وجوده في ذاته غير وجوده وهو معقول بالعقل
بل يكون قد عقل من ذاته موجوداً ما وجوده وهو معقول هو وجوده في
ذاته، فاذن تصير هذه الذات معقولة بالفعل وإن لم تكن فيما قيل أن تعقل
معقولة بالقوة، بل كانت معقولة بالفعل إلا أنها عقلت بالفعل على أن وجودها
في نفسها - عقل بالفعل ومعقول بالفعل على خلاف ما عقلت هذه الأشياء
بأعيانها أولاً، فأنها عقلت أولاً على أنها انتزعت عن موادها التي كان فيها
وجودها وعلى أنها كانت معقولات بالقوة، وعقلت ثانياً ووجودها ليس
ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور لا في موادها

وعلى أنها معقولات بالفعل؛ فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول عنه أولاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد فإذا كانت ههنا موجودات هي صور لا في مواد ولم تكن قط صوراً في مواد، فإن تلك إذا عقلت صارت موجودة وهي معقولة الوجود الذي كان لها من قبل أن تعقل، فإن قولنا أن يعقل الشيء أولاً هو أن تنزع الصور التي في المواد عن موادها ويصير لها وجود آخر غير وجودها الأول .

فإذا كانت ههنا أشياء هي صور لا مواد لها لم تخرج تلك الذات إلى أن تنزعها عن مواد أصلاً بل تصادفها منزعة فتعقلها عن مثال ما تصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل وهو معقولات لا في موادها فتعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولات عقلاً ثانياً هو وجودها الذي كان لها من قبل أن تعقل بهذا العقل. وهذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هي صور لا في موادها إذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي معقولة أنا . فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في موادها ولا كانت فيها أصلاً، فإن الوجه الذي به نقول فيها هو فينا بالفعل عقل أنه فينا، فعلى ذلك المثال ينبغي أن يقال في تلك أنها في العالم. وتلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها معقولات بالفعل أو جلها ويحصل العقل المستفاد، فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير كلها صوراً للعقل من حيث هو عقل مستفاد. والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك، ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذي بالفعل، والعقل الذي بالفعل شبيهاً بموضوع ومادة للعقل المستفاد، والعقل

الذى بالفعل صورة لتلك الذات فتلك الذات شبيهة مادة. فعند ذلك تبتدىء الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانية، ومن قبل ذلك كانت تترقى قليلا قليلا إلى أن تفارق المواد شيئا فشيئا قليلا قليلا بأنحاء من المفارقة متفاضلة، فإن كانت الصور التي لا في مادة أصلا ولم تكن ولا تكون في مادة أصلا متفاضلة في الكمال والمفارقة، كان لها ترتيب ما في الوجود، وإنما كان أكملها على هذا الطريق صورة لما هو أنقص إلى أن تنتهى إلى ما هو أنقص، وهو العقل ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ إلى تلك الذات، وإلى ما دونها من القوى النفسانية. ثم من بعد ذلك إلى الطبيعة ثم لا تزال تنحط إلى أن تبلغ إلى صور الاسطقات التي هي أخس صور في الوجود، وموضوعها أخس الموضوعات، وهي المادة الأولى. فإذا ارتقت من المادة الأولى رتبة رتبة فانما ترتقى إلى الطبيعة التي هي صورة جسمانية في مواد هيولانية إلى أن ترتقى إلى تلك الذات ثم إلى ما فوق ذلك حتى إذا انتهى إلى العقل المستفاد انتهى إلى ما هو شبيه بالتخوم والحد الذي إليه تنتهى الأشياء التي تنسب إلى الهيول والمادة، وإذا ارتقى منه فانما يرتقى إلى رتبة الموجودات المفارقة، وأول رتبته العقل الفعال.

٣٣ - العقل، بفعال

(٦) وأما العقل الفعال الذي ذكره أرسطو طاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس، فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلا، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة مادامت في الظلمة، ومعنى الظلمة هو الإشفاف بالقوة وعدم الإشفاف بالفعل ومعنى الإشفاف بالفعل، هو

الاستنارة عن محاذاة منير، فاذا حصل الضوء في البصر وفي الهواء وما جانشه صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصيراً بالفعل، وصارت الألوان مرئية بالفعل، بل نقول إن البصر ليس إنما صار بصيراً بالفعل بأن حصل فيه الضوء والإشفاق بالفعل بل لأنه إذا حصل له الإشفاق بالفعل حصلت فيه صور المرئيات، وبحصول صور المرئيات في البصر صار بصيراً بالفعل. ولا^١نه توصل قبل ذلك بشعاع الشمس أو غيرها أن صار مشفاً بالفعل وصار الهواء المماس له أيضاً مشفاً بالفعل، صار حينئذ ما هو مرئى بالقوة مرئياً بالفعل. فالمبدأ الذى به صار البصر بصيراً بالفعل بعد أن كان بصيراً بالقوة وصارت المبصرات التى كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل [هو] الإشفاق الذى حصل في البصر عن الشمس. فعلى هذا المثال يحصل في الذات التى هى عقل بالقوة شيء ما منزلته منه منزلة الإشفاق بالفعل من البصر، وذلك الشيء يعطى إياه العقل الفعال فيصير مبدأ به تصير المعقولات التى كانت القوة معقولات له بالفعل وكما أن الشمس هى التى تجعل العين بصيرة بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطىها من الضياء، كذلك العقل الفعال [هو] الذى جعل العقل الذى بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل. والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هى فيه لم تزل ولا تزال، إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هى موجودة عليه في العقل الذى هو بالفعل، وذلك أن الآخرس في العقل الذى بالفعل كثيراً ما يترتب فيكون أقدم من الآخرس من قبل أن ترقينا نحن إلى الأشياء التى هى أكمل وجوداً، وكثيراً ما يكون من الأشياء التى هى أنقص وجوداً على ماتبين في كتاب البرهان. إذ كنا إنما نترقى من الآخرس عندنا إلى ما هو مجهول، وما هو أكمل وجوداً في نفسه

هو أجهل من دنا، أعنى أن جهلنا به أشد، فلذلك نضطر إلى أن يكون ترتيب الموجودات في العقل الذي بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعال. والعقل الفعال يعقل من الموجودات الأمر كمل، فالأمر كمل، فإن الصور التي هي اليوم في مواد هي في العقل الفعال صور منتزعة، لا أنها كانت موجودة في مواد فانزعت بل لم تنزل تلك الصور فيه، وإنما اتحدت في أمر المادة الأولى وسائر المواد بأن أعطيت الصور التي في العقل الفعال والموجودات التي قصد إيجادها قصداً أولاً فيالدينا وهي تلك الصور. غير أنها لما لم يكن إيجادها هنا إلا في المواد كونت هذه المواد. وهذه الصور في العقل الفعال غير منقسمة، وليس يستنكر أن يكون العقل الفعال وهو غير منقسم أو يكون في ذاته أشياء غير منقسمة وهي في المادة منقسمة [أن] يعطى المادة أشياء مما في جوهره فلا تقبلها المادة إلا منقسمة. وهذا قد بينه أرسطوطاليس في كتاب النفس أيضاً (١)

١ - هذه الرسالة ناقصة، وقد نشرها كاملة الأب بويج في بيروت ونجد الجزء الناقص في الصفحات ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ من نشرة الأب بويج - راجع رسالة في العقل.

Texte arabe établi et traduit par Maurice Bouyges,

Beyroul Imprimerie Catholique 1938

Bibliotheca arabico-Scholasticorum, Série Arabe Tome VIII, fasc. 1

الفصل الثالث

الشيخ الرئيس ابن سينا

٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م — ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م

إذا كان الكندي قد وضع المخطوط العريضة الأولى لبناء الفلسفة الإسلامية التي تتجه إلى معالجة مشكلة العقل والوحي، وكان الفارابي هو الذي تناول مشكلة التوفيق بين العقل والنقل، فإن ابن سينا قد وجد الطريق ممهدا واسلوب التلفيق والتخير معترفا به. ولهذا فإنا لا يمكن أن نعتبر ابن سينا مجددا في الفكر الإسلامي بقدر ما كان مفصلا وشارحا لمختصرات الفارابي.

على أننا نلاحظ أن البذور الأولى للأفلاطونية التي نجدتها بصورة محدودة عند الكندي ثم بصورة أكثر وضوحا عند الفارابي، نجدتها وقد أخذت تتضح معالمها وتنتضح في رسائل ابن سينا وعلى الأخص الصوفية منها ولسنا نريد في عرضنا لمذهب ابن سينا أن نبين بوضوح أصالة التيار الأفلاطوني في مذهب ابن سينا لأن دراسة كهذه قد لا تسمح بها صفحات هذا الكتاب الذي يقوم أصلا على استعراض جملة من النصوص الفلسفية مع مقدمات تنير جوانب هذه النصوص مما يقتضيها أن نترك للقارئ مجالاً للنظر والتأمل. ولهذا نكتفي بإيراد نبذة عن مذهب ابن سينا المعروف بما يساعد على التعريف به وبآثاره مرجئين الدراسة الدقيقة للتيار الأفلاطوني في مذهب ابن سينا لسفر آخر.

١ - حياة ابن سينا وشخصيته:

ولد ابن سينا في قرية اقشنة على مقربة من بخارى عام ٣٧٠ هجرية الموافق ٩٨٠ ميلادية . وهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي ابن سينا الملقب بالشيخ الرئيس ، وكان أبوه من بلدة بلخ وقد استقر به المقام في بلدة بخارى واشتغل فيها بالصرافة ويقال إنه انخرط في عداد «الإسماعيلية» وربما كان لذلك أثره على ابن سينا نفسه^(١) ، رغم ان ابن سينا يذكر أنه كان يفهم أقوال الإسماعيلية وقلبه بعيد عنهم .

ويمكن أن نقسم حياة ابن سينا إلى مرحلتين : مرحلة التحصيل ومرحلة الإنتاج العلمي . أما المرحلة الأولى فنجد ابن سينا خلالها يستظهر القرآن ويدرس العلوم الدينية والشرعية وعلم النجوم على طريقة أهل العصر ، وكان سنه إذ ذاك لا يتجاوز العاشرة . ثم نراه بعد ذلك يقبل على دراسة المنطق

١ - راجع البيهقي ص ٣٦ والشهرزوري مخطوط ص ٢٢٤ - راجع أيضا كتاب توفيق التطبيق نشره دكتور مصطفى حلي سنة ١٩٥٤ وفيه يثبت أن ابن سينا اثني عشر مؤلف هذا الكتاب هو علي بن شيخ فضل الله الجيلاني ويتضح من أقوال الجيلاني أن ابن سينا كان من الأخندين بمذهب الإمامية الاثني عشرية سواء في المسائل الشيعية الاعتقادية كسألة العصمة ومسألة الإمامة ومسألة الخلافة . وكذلك نأثر بآراء الشيعة في مسائل النفس الانسانية وخواص القوة القدسية ومشكلة النبوة وأوصاف الكاملين والعارفين وأحوال الماد وغير ذلك من المسائل التي يعرض لها ابن سينا . وقد أجمل مؤلف الرسالة القول في مذهب ابن سينا حينما - أنه أحد الحاضرين في مناقشة بمدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هجرية عن حقيقة مذهب ابن سينا فأجابه بأن ابن سينا من الإمامية . - راجع مقال الدكتور محمد مصطفى حلي عن « ابن سينا والشيعة » في الكتاب التهدي للهرجان الأتني لذكرى ابن سينا ، بغداد سنة ١٩٥٢

والرياضيات والطبيعات وعلوم ما بعد الطبيعة وغيرها . وقد ذكرت المراجع
الى تناول سيرته أنه تاقى فن الطب عن عيسى بن يحيى الطبيب المسيحي .
على أن ابن سينا قد ذاعت شهرته كطبيب ولم يكد يبلغ السادسة عشر فتوافد
عليه الاطباء من كل حدب ليأخذوا عنه وليستردوا بأساليبه في معالجة
الأمراض . ولما ناهز السابعة عشر من عمره استدعاه نوح بن منصور سلطان
بخارى لمعالجته ، فنجح ابن سينا في علاجه وشفى السلطان من مرضه العضال
وكانت مكافئته له أن فتح له أبواب مكتبته . فأقبل ابن سينا في نهم على
قراءة ما تحويه من كتب نادرة . وحينما احترقت هذه المكتبة قيل أن ابن سينا
هو الذي أحرقها حتى لا يطاع أحد غيره على ما تشتمل عليه من
نفائس الكتب .

وفيا يختص بالفلسفة نجده ابن سينا يكرس ستين من سنوات دراسته
الاولى لتفهم مشاكل الفلسفة فيكمل دراسته للعلوم الطبيعية والمنطقية والرياضية
مواصلا العمل في النهار والدراسة في الليل . وكان ابن سينا يرى حلول
المشاكل المستعصية في أحلامه أثناء النوم . ويذكر الشيخ الرئيس عن نفسه
أثناء فترة تحصيله للفلسفة أنه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو أربعين مرة
ومع ذلك لم يفهمه ولكن حينما وقع بين يديه مصادفة كتاب الفارابي في
« أغراض ما بعد الطبيعة » أوضح له ما كان مستغلقا عليه .

هذه هي المرحلة الأولى من حياة الشيخ الرئيس تميزت باقباله النهم على
الدراسة العلمية والفلسفية مع مواصلة العمل في ميدان الطب بعد سن
السادسة عشر .

أما المرحلة الثانية من حياته وهي مرحلة الإنتاج العلمي فانها تبدأ بعد

سن الواحد والعشرين . ولم يكن من السهل على رجل من غير طراز ابن سينا أن يعكف على التأليف والكتابة في عصر تتنازعه الخلافات السياسية والمذهبية ، فضلا عن أنه هو نفسه قد شارك في هذه الأحداث ، وكان ذبوع صيته كطبيب كفيلا بأن يقضى على ما يمكن أن يدخره من وقت للكتابة ولكنه استطاع وسط هذا الجوال المتأزم أن يختزل ساعات طويلة لتحرير ما أنتج من آثار في عصر فتن واضطرابات هو العصر العباسي الثاني الذي تمزقت فيه دولة الخلافة الإسلامية إلى دويلات شبه مستقلة يحارب بعضها بعضاً . فقد احتل بنو بويه بغداد سنة ٣٣٤ هجرية وسموا حكامهم بالسلطين وتنازل لهم الخليفة العباسي عن السلطة ودالت دولة البويهيين سنة ٤٤٧ هجرية . ومن ناحية أخرى نجد خراسان موطن بن سينا وقد استقل بالحكم فيها السامانيون الذين اشتهر من بينهم منصور بن نوح والذي ولد ابن سينا في عهد أبيه نوح .

وقد تأثر ابن سينا كثيرا لوفاة والده فغادر بخارى إلى جرجان حيث تعرف فيها على أبي عبيد الجوزجاني الذي لازمه طوال حياته وكتب جزءا من سيرته . ثم تعرف أيضا على أبي محمد الشيرازي الذي خصص له داراً يلتقى فيها مع تلامذته للعلم والدراسة .

ولم تلبث ريح الاضطرابات السياسية أن هبت على جرجان فغادرها إلى همدان حيث استوزره أمير هاشم الدولة بعد أن شفاه من مرضه ، ولكن عسكر الامير ثاروا عليه وسجنوه وتدخل الامير فأطلقه وراحه واسترضاه واستوزره ثانية بعد أن عالجه مرة أخرى وشفاه . وقد رفض ابن سينا أن يكون وزيرا لتاج الملك بن شمس الدولة بعد وفاة والده ، وعلم تاج

الملك أن ابن سينا يؤثر خدمة علاء الدولة أمير إصفهان على خدمته هو فسجنه أربعة أشهر ثم أعاده إلى همدان . وما أن سنت الفـرصـة لابن سينا حتى فر هاربا إلى إصفهان فاکرم أميرها وفادته واصطحبه في غزواته وأسفاره.

لم تكن حياة ابن سينا إذاً - على ما رأينا - تسمح بالهدوء الذي يجب أن يتوفر لمفكر مثله فقد كانت حياته على النقيض من حياة الفارابي . فترى ابن سينا يقبل بنهم على الدراسة والتأليف وهو في غمار حياة يغشاها العمل المستمر في ميداني الطب والسياسة فضلا عما عرف عنه من إقبال شره على اللهو والمتعة الجسدية ، مما كان تأثيره البالغ على صحته فأصيب بداء القولنج وتوفي به سنة ٤٢٨ هجرية / ١٠٣٧ ميلادية . وكان له من العمر ثمانية وخمسون عاما ودفن في همدان .

٢ - مؤلفاته :

من أهم كتب ابن سينا :

١ - كتاب الشفاء : وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام : المنطق ، الطبيعيات ، الرياضيات ، الإلهيات . وهو في ثمانية عشر مجلدا . وتوجد مخطوطات عديدة من هذا الكتاب ^(١) وقد نشر المدخل وهو مبحث الألفاظ في منطق الشفاء وكذلك نشر كتاب البرهان . وتوجد تراجم عبرية وأخرى سريانية لبعض أجزاء من هذا الكتاب وقد ترجم الإلهيات إلى الألمانية وترجمت أجزاء أخرى

١ - راجع « مؤلفات ابن سينا » للأب جورج قنواني سنة ١٩٥٠ - ص ١٩-٧١

منه إلى الإنجليزية وترجم مارجوليوث الفن التاسع في الشعر إلى الإنجليزية . وقد ترجم الفن السادس من الطبيعيات إلى الفرنسية في براغ سنة ١٩٥٦ . كما نجد طبعة طهران تتضمن الفن الأول من الطبيعيات والفن الثالث عشر من كتاب الشفاء في الإلهيات . هذا عدا شروح أخرى وحواش على الشروح لعدة مؤلفين (١) .

ب - كتاب النجاة: وهو مختصر لشفاء وقد طبع في روم مع كتاب القانون في الطب سنة ١٥٩٣ وطبع بعد ذلك في مصر .

ج - كتاب الإشارات والتنبيهات: وهو يباين أبواب المنطق في عشرة مناهج ومسائل الحكمة في عشرة أنماط . وهذا الكتاب هو آخر ما صنعه ابن سينا في الحكمة . ويلاحظ أن الأنماط الأخيرة في هذا الكتاب تتضمن موقف ابن سينا الصوفي (٢) .

وقد طبع هذا الكتاب في ليدن سنة ١٨٩٢ عن تحقيق علمي للنص للمستشرق فورجيه . وقد نشر مهران الأنماط الثلاثة الأخيرة في القسم الثاني من رسائله وعلق عليها ونقلها إلى الفرنسية (٣) . وقامت الآنسة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس ، بترجمة كتاب الإشارات إلى

(١) المرجع السابق ص ٧٨

(٢) راجع Louis Gardet La philosophie mystique d. Ispina

(٣) راجع مهران : الرسائل الصوفية لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا -

الفرنسية والتعليق عليه مع ترجمة فقرات من شرح الطوسي على الإشارات ودراسة تحليلية للنص ومصطلحاته وذلك بتكليف من اليونسكو .

وقد نشر سليمان دنيا كتاب الإشارات مؤخرا في أجزاء متوالية

د - كتاب الحكمة المشرقية : لم يصلنا من هذا الكتاب سوى المنطق وقد اعتقد الكثيرون أنه كتاب في التصوف ، وتعرض المستشرق نلينو لهذا الرأي وذهب إلى أن الكتاب خاص بفلسفة الشرقيين في مقابل فلسفة الغربيين ، ولكن السهروردي الإشراقي رغم أنه لا يسلم بوجود حكمة مشرقية بمعنى إشراقية عند ابن سينا إلا أنه يشير إلى « كراريس للرئيس ابن علي بن سينا يزعم فيها أنه ذكر طرفا من الحكمة المشرقية » .

ويرد السهروردي على زعم ابن سينا هذا بقوله : « إنه لو كان هذا صحيحا لتضوع ربحها عليه » . يقصد أنه لو كان ابن سينا إشراقيا حقا لما كانت حياته على ما ذكرنا من لهو وانكباب على الملذات ومشاركة في شئون السياسة وغير ذلك . والحجة الثانية التي يوردها السهروردي ضد ابن سينا هي أنه لم يذكر الأصل الحسرواني أي الفارسي وهو مصدر الحكمة الاشراقية في نظر السهروردي .

على أن نقد السهروردي أو غيره وكذلك تخريج نلينو للمشكلة لا يقدم حلا حاسما للموضوع ولا يسمح بأن نسلم بأن كتاب الحكمة المشرقية ليس سوى صورة من كتب ابن سينا الأخرى المشائية . إذ أن موقف ابن سينا الفلسفي الصوفي في الأنماط الأخيرة من الإشارات وفي رسائله الصوفية إنما يكشف لنا عن تيار إشراقي أفلاطوني سيلتقى مع الإشراقية عند السهروردي بعد أن يتأكد ويتضح من خلال نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا .

هـ — كتاب القانون في الطب : ينقسم هذا الكتاب إلى خمسة أجزاء
وبه عدد كبير من المقالات والفصول وقد ترجم إلى اللاتينية وطبع في أوروبا
سنة ١٥٩٣ كما طبع في الهند وفي بلاد أخرى ، وظلت جامعات أوروبا تتدارسه
حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادي .

و — نجد بعد هذا رسائل عدة لابن سينا في الحكمة والأخلاق والمنطق
وعلم النفس وفي أحكام النجوم وفي تفسير سور من القرآن إلى آخره (١) .

مذهب ابن سينا الفلسفي

لم يكن ابن سينا صاحب مذهب جديد كما توهم بعض المؤرخين ولكنه كان خير معبر عن حركة التلقيق الفلسفي التي اتسمت بها الفلسفة الإسلامية منذ نشأتها، وإذا جاز لنا أن نفرق بين مذهب رسمي لابن سينا ومذهب حقيقي له، فإن المذهب الرسمي هو المذهب المشائي القائم على الخلط بين أرسطو وأفلاطون من خلال التأسوعات وآثار الشراح، ولم يكن ابن سينا في هذا المجال سوى المعلم الذي يعرض الآراء ويلخصها بطريقة أدعى إلى الفهم وحسن الاستيعاب، وإذن فمجهوده ينصب على حسن الصيلة ولا يمتد أثره إلى المضمون، فقد كان الفارابي - كما ذكرنا، هو الذي رسم الشكل العام للبناء الفلسفي عند المسلمين وتعرض لمشكلة العقل والوحي وما يتصل بهما وبذلك أوضح معالم الطريق للفكر الفلسفي الإسلامي. وإذا كان البعض يرى أن ابن سينا متأثر مباشرة بأراء المتكلمين وأن موقفه فيما يختص بالألوهية وصفاتها وغير ذلك من مشكلات الفلسفة الدينية إنما يعد استمرارا لمناقشة المواقف الكلامية، فإن ذلك لا يعني انقطاع صلته بالفارابي من هذه الناحية، ذلك أن هذه المشكلات التي كانت تميز بها الحياة العقلية الإسلامية ترجع بطريقها إلى فلسفة الفارابي أيضا ويكون تواجدها عند ابن سينا عن طريق المعلم الثاني.

هذا فيما يختص بالمذهب الرسمي له. أما القول بأن هناك مذهبا حقيقيا لابن سينا فإنه يرجع بالذات إلى أقوال متفرقة لابن سينا أشرنا إليها في مقدمة هذا الكتاب، وتم هذه الأقوال عن تسفيه آراء المشائين ومقدمهم فوفوريوس وأنه، أي ابن سينا، إنما حرر كتبه المشائية استجابة لطلب جماعة من المشائين،

ونحن نعرف أن تلميذه وملازمه الجوزجاني طلب إليه أن يؤلف كتابا في فلسفة المشائين إذ أنه كان أكثر علماء العصر فهما لمبادئهم ؛ ومهما يكن من قيمة هذه الأقوال من الناحية العلمية فإن الدراسة النصية لرسائل ابن سينا وللأنماط الأخيرة من الإشارات - بقطع النظر عما دار من مناقشات حول « كتاب الحكمة المشرقية » تسمح لنا بأن تقدم فرضا علميا مشمرا من هذه الناحية ، وهو أن ثمة اتجاها عند ابن سينا تستبين معالمه شيئا فشيئا بحيث لو أتاحت لابن سينا فضلة من عمر بعيدا عن الصراع السياسي والعمل الطبى الدائم ليتلورت في كتاباته المخطوط العريضة للاتجاه الأفلاطوني الذي سنعرفه فيما بعد من خلال المذهب الإشرافي .

وقد اكتفى الكثيرون بالإشارة إلى تصوف ابن سينا ، وأنه في رسائله إنما يكمل البناء المشائي لفلسفة صوفية اقتضتها صلته بمذهب الفيض النقائل بعقل فلك القمر أو بالعقل الفعال . ولكن الواقع أن فلسفة الصوفية عند ابن سينا تكشف عن اتجاه أفلاطوني ، وذلك أن كل فلسفة مستمدة من أفلاطون قد خضعت للتأثير الصوفي ، فقد وجدنا أن المعراج القدسي أو سلم الفردوس عند الصوفية قد انطبق تماما على فكرة عودة النفس إلى العالم الأعلى عند أفلاطون .

أقسام الفلسفة عند ابن سينا

ولما كان الفارابي — كما ذكرنا — هو الذي وضع المخطوط النهائية لبناء المذهب الفلسفي الإسلامي فقد كان على ابن سينا أن يترسم خطاه وأن يعالج نفس الموضوعات التي عالجها المعلم الثاني ، فنجد ابن سينا يسير على طريقة الفارابي في إحصائه للعلوم ويقدم لنا تقسيما للعلوم المتعارفة في عصره كما فعل الفارابي مؤثرا الاهتمام بأقسام العلوم الفلسفية منها .

يقسم ابن سينا العلوم إلى قسمين :

١ — قسم منها تجري أحكامه في فترة من الزمان ثم تسقط .

٢ — والقسم الثاني من العلوم تجري أحكامه أبد الدهر .

وهذه العلوم الجارية أحكامها أبد الدهر هي أولى العلوم باسم «الحكمة» وهي تنقسم إلى أصول وفروع :

أما الفروع فهي كالطب والفلاحة وبعض العلوم الجزئية الأخرى المتعلقة بالتنجيم ، وأما الأصول وهي المقصودة بهذا البحث عن تقسيم العلوم الفلسفية فهي تنقسم إلى قسمين : ١ — قسم هو آلة وهو المنطق : وهو علم يتفنع به لا يرام تحصيله من الأمور الموجودة في العالم وقبله .

٢ — وقسم ليس بالآلة يتفنع به في أمور العالم الموجودة وفيها هو قبل العلم .

وللقسم الثاني من الأصول فرعان : ١ — علم نظري ويسمى إلى معرفة

الحق وغايته تزكية النفس بالمعرفة . وله أربعة أقسام
هي : العلم الطبيعي ، والعلم الرياضي ، والعلم الإلهي
والعلم الكلي .

٢ — علم عملي : ويسمى إلى تدبير

الخير ، وغايته العمل وفقا للمعرفة النظرية وله أربعة
أقسام : علم الأخلاق ، تدبير المنزل ، تدبير المدينة ،
النسوة .

أولاً : المنطق

١ - تعريفه :

يعرف ابن سينا المنطق بأنه الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً (١)

والحد والقياس هـ آثتان بهما تحصل لنا المعلومات التي تكون مجهولة فتصير معلومة ، وإذا كان العلم ضربين : تصور وتصديق (٢) ، كما يقول ابن سينا ، ناقلاً عن الفارابي ، فإن التصور هو العلم الأول الذي لا يحتاج في حصوله إلى مبادئ ، إنما يكتسب بالحد ، أما التصديق فهو العلم الناتج عن القياس والبرهان وهذا هو المقصود بتعريف ابن سينا للمنطق .

وهذا التعريف لا يخرج عن دائرة التعريف الأرسطي أو تعريف الفارابي للمنطق ، والواقع أن ابن سينا لم يضيف شيئاً يذكر (٣) إلى المنطق كما نقله الفارابي

(١) النجاة ص ٥٥ .

(٢) الشفاء - المنطق (المدخل) تحقيق الأب قناتى وآخرين - المقدمة

(٣) تذهب الآلة جونشون المستنرة الفرنسية الى أن هناك تعسوراً في حياة ابن سينا العقلية ، فعلى الرغم من أنه قد قبل المنطق الأرسطي قبولاً تاماً إلا أنه قد أخذ يحس تدريجياً بأنه لا يزال ناقصاً لا ينطبق كل الانطباق على الحقائق بأجمعها ورأى واجباً عليه أن يمحمه في ضوء الخبرة المشية التي أكتسبها بعد أن شغف بالدراسات التجريبية وحرص على استخدام المنهج العلمي في بحوثه . فبعد أن وصل الى النضج الفكري أراد أن يعبر عن استكمال مذهبه ومنهجه في البحث بصياغة منطق جديد هو منطق المشرقين ونجد آثاراً منه في منطق الإشارات ، وأهم مميزاتة إحلال الحس المستعمل في البحث العلمي والتجربة محل القياس النظري راجع الكتاب الذهبي للمهرج أن الألفي لذكرى ابن سينا ، بغداد ١٩٥٢ ص ٤١ - ٥٨ « الجديد في منطق ابن سينا » وملخص هذا البحث ص ٢٤٦

ولكنه حاول التوفيق بين اعتبار المشائين للمنطق على أنه آلة للفكر وموقف الرواقين الذين يخلطون المنطق بالوجود ، ويرون أن المنطق قسم من أقسام الفلسفة .

وقد دأب المناطق منذ القرن الثالث الميلادي على تناول هذه المشكلة ، وانتقلت هذه الخصوبة إلى العالم العربي ، وشغل بها مناطق العرب ، وأسهم ابن سينا في بسطها ، فبدأ بتحديد المعنى المراد من الفلسفة ، ورأى أنها نظرية وعملية ، وأنها إما أن تنصب على الوجود الذهني أو الوجود الخارجي ، وأن الفلسفة النظرية طبيعية ورياضية وإلهية . وأما العملية فهي سياسة وتدير منزل وأخلاق . وينتهي ابن سينا إلى القول بأنه يمكن أن يعتبر كل بحث نظري فلسفة سواء اتصل بالوجود الذهني أو الخارجي أو بها معاً ، أو أعان على فهمها .

فالمنطق إذن صالح لأن يكون أداة للفلسفة أو جزءاً منها (١)

« فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة منقسمة إلى الوجودين المذكورين فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة ، ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلة في الفلسفة ، ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه ، يكون أيضاً هذا عنده جزءاً من الفلسفة ، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة » (٢)

(١) الشفاء - المنطق (المجلد) تحقيق الأب قنواتي وآخرين ، المقدمة ص ٥٢ ، ٥٣

(٢) (م . س .) النص ص ١٥ ، ١٦

على أن فهم ابن سينا لوظيفة المنطق إنما يتضح من وصفه له بأنه علم لمعان
هى بمثابة صور يصاغ فيها الفكر ، فهذه المعانى إذن لا وجود لها خارج الذهن
ولا يمكن أن تكون صوراً ذهنية مستمدة من مدركات حسية ، وهذه
المعانى مثل : معنى الذاتية ، ومعنى الكثرة والعموم ، والخصوص ، والواجب
والإمكان وغيرها .

٢ - أقسام المنطق :

لم يصف ابن سينا شيئاً جديداً إلى أقسام المنطق التسعة كما نجدتها فى كتاب
إحصاء العلوم للفارابى ، وهى

١ - بحث الألفاظ والمعانى من حيث كليتها وجزئيتها .

٢ - بحث المقولات العشر وهى الجوهر والسّم والإضافة والكيف
والأين ومتى والوضع والملك والفعل والاتّعال كما نجدتها فى كتاب « قاطيغورياس »
لأرسطو .

٣ - بحث فى العبارة وما يشج عنها من أحكام صادقة أو كاذبة كما نجدتها
فى كتاب « بارى أرميناس » لأرسطو .

٤ - بحث فى القياس وهو فى كتاب « أناطوطيقا » لأرسطو

٥ - يدرس كيفية تأليف المقدمات لأقيسة ذات نتائج يقينية ونجد ذلك
فى كتاب « أناطوطيقا الثانية » أى البرهان لأرسطو

٦ - المجلد ويدرسه أرسطو فى كتاب « ديباليقبيقا »

٧ - الأقيسة المغالطة ونجدتها فى كتاب « سوفسطيقا » لأرسطو

٨ - الأقيسة الخطائية ويتناولها أرسطو في كتاب « ريتوريقا »

٩ - وأخيرا الاشعار ويدرسها أرسطو في كتاب « بيوطيقا »

هذه هي أقسام المنطق التسع عند ابن سينا والفارابي نجدها مستمدة من كتب أرسطو المنطقية كما يذكر المنطقة الإسلاميون . وإذا كان هؤلاء لم يضيفوا شيئا يذكر إلى حصيلة المنطق الأرسطي إلا أنهم قد تناولوا أقسامه بالشرح والتعليق ، وتمددت تقسيماتهم لمباحث اللفاظ وكان لها تأثير كبير في الدراسات اللغوية عند العرب .

٣ - منفعة المنطق :

يرى ابن سينا أن المنطق هو العلم الذي يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ . ويذكر في رسالة « أقسام العلوم العقلية » أن المنطق هو العلم الذي هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية ، واقية عن السهو والغلط في البحث ، مرشدة إلى معرفة حقيقة الحد الصحيح .

وهو بمقدور فصله كاملا في منطق الشفاء^(١) يتكلم فيه عن منفعة المنطق فيقول : إنه لما كان استكمال الإنسان من جهة ما هو إنسان ذو عقل - على ما سيتضح ذلك في موضعه ، هو في أن يعلم الحق لأجل نفسه ، والخير لأجل العمل به ، واقتباسه ، وكانت الفطرة الأولى والبديهة من الإنسان وحدهما قليلي المعونة على ذلك وكان جل ما يحصل له من ذلك إنما يحصل بالاكْتِسَاب وكان هذا الاكْتِسَاب هو اكْتِسَاب المجهول ، وكان مكسب المجهول هو العلم

وجب أن يكون الإنسان يتدبّر أولاً فيعلم أنه كيف يكون له اكتساب
المجهول من المعلوم ، وكيف يكون حال المعلومات وانتظامها في أنفسها ،
حتى تفيد العلم بالمجهول . أى حتى إذا ترتبت في الذهن الترتيب الواجب ،
فتقررت فيه صورة ذلك المعلومات على الترتيب الواجب ، انتقل الذهن منها
إلى المجهول المطلوب فعلمه . وكما أن الشيء يعلم من وجهين تصور . . .
وتصديق كذلك الشيء . يجهل من وجهين . . من وجهة التصور ومن وجهة
التصديق . فوظيفة المنطق هي أن يعرفنا كيف يجب أن يكون القول
الموقع للتصور حتى يكون معرفاً حقيقة ذات الشيء ، وكيف يكون ، حتى
يكون دالاً عليه ، فيصبح معلوماً لدينا بوجه من الوجوه ، ثم كيف يكون
هذا القول فاسداً موهماً لنا بأنه يعرفنا بحقيقة الشيء أو يدل عليه وهو لا
يفعل ذلك فيكون ذلك سبباً في أن نجهل الشيء .

والأمر فيما يتعلق بالتصديق كذلك .

والفطرة الإنسانية غير كافية للتمييز بين الصواب والخطأ أو بين ماهو
موقع للتصور أو للتصديق أو غير موقع لهما ، لم تكتسب الصناعة (١).

ومع هذا فإن صاحب صناعة المنطق قد يقع في الخطأ ولا يكون ذلك
بسبب صناعته بل إنما يرجع ذلك إلى إهماله لقواعدها أو تجزئته عن استخدامها
ومع ذلك فإن صاحب العلم ، إذا كان صاحب الصناعة واستعملها ، لم يكن
ما يقع له من السهو مثل ما يقع لعادتها . . لأن صاحب الصناعة إذا أفسد
عليه مرة أو مراراً تمكن من الاستصلاح ، إلا أن يكون متناهياً في البلادة..

فصاحب صناعة المنطق يتأني له أن يجتهد في تأكيد الأمر في تلك المهمات
بمراجعات عرض عمله على قانونه . والمراجعات الصناعية فقديانغ بها أمان
من الغلط . (١)

وإذا قابن سينا يرى ضرورة تعلم المنطق للاهتمام ، إلى الحق لأن القطرة النظرية
لا يؤمن غلطها ، فقد تصيب أو تخطئ ، عفوا . ولو قلنا بها وحدها لأغينا
العلوم والصناعات كلها .

والمنطق على هذا ، هو الذي يعصمنا من الخطأ في إدراك المعاني وعدم تصورها
تصوراً صحيحاً ، بما يقدم لنا من قواعد الحد الحقيقي ، والفرقة بين الذاتي
والعرضي ، وبين ما يقوم الماهية وما لا يقومها ويعصمنا أيضاً من الخطأ في التصديق
والانتهاء إلى أحكام ونتائج باطلة أو غير مسلمة ، في رسم لنا طرائق (٢)
البرهان الموصل إلى اليقين ويحذرننا من السفسطة التي تؤدي إلى الغلط والمغالطة

(١) المدخل ص ٢٠

(٢) مقدمة المسئل ص ٥٨

ثانيا : الفلسفة الطبيعية

(العلم الطبيعي)

١ - : تعريفه ومبادئه

والعلم الطبيعي أو الحكمة النظرية « هو الصناعة النظرية التي تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير ^(١) »

أي أنها تدرس الأجسام من حيث هي واقعة تحت التغير وبما توصف به من أنواع الحركة والسكون. ولا يختلف هذا التعريف عن التعريف الأرسطي للعلم الطبيعي من حيث أنه - حسب قول أرسطو - العلم الذي يدرس الوجود المادي أو الموجودات المتحركة حركة محسوسة ^(٢) وية وم هذا العلم على مبادئه لا يبرهن عليها الطبيعي بل يرجع في البرهنة عليها إلى العلم الإلهي ، وهذه المبادئ هي المادة والصورة والعدم .

فلكي يتم أي تغير جوهري يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو الهيولي (المادة) ثم يجب افتراض أن هناك انتقالا من حالة لأخرى ، وهذا الانتقال يكون من الضد إلى الضد، ومعنى هذا أننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بهذا الانتقال ويسمى أرسطو هذا المبدأ بالعدم . أما المبدأ الذي يتم به التغير فهو الصورة ^(٣)

(١) ابن سينا : غيون الحكمة ص ٣ .

(٢) المؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الثاني - ص ٥٠ .

(٣) م . ص ٥٥ .

وقد أخذ الفارابى بهذه النظرية الارسطية وتبعه ابن سينا ، فالاجسام الطبيعية عندها مركبة من مادة هي كالمحل أو هي موضوع التغير ، ومن صورة تحمل فيها ، بحيث يكون للجسم الطبيعى مبدأن هما : المادة والصورة . أما الحركة والسكون والزمان والمكان والحلاء والتناهى واللاتناهى ، فهي لواحق للجسم الطبيعى أى أعراض له ، والصورة متقدمة فى مرتبة الوجود على المادة لأنها علتها التى أعطتها الوجود ، أما العدم فهو غير مساو للمادة أو للصورة من حيث الوجود فهو مبدأ ارتفاع الصورة عن المادة لحول صورة أخرى فيها فلا يعد ذاتا موجودة على الإطلاق أو معدومة على الإطلاق ، بل هو عدم مقارن للقوة ، ومن ثم فلا يكون كل عدم مبدأ للجسم الطبيعى بل العدم الذى هو مبدأ له هو الذى يقصد به الإمكان .

ويسمى ابن سينا المادة (هيولى) فى حالة نسبتها إلى الصورة المعدومة الموجودة فيها بالقوة ويسمىها (موضوعا) فى حال نسبتها إلى الصورة الموجودة فيها بالفعل .

على أن المدى غير بعيد بين المادة كهيولى والمادة كموضوع ، فكلاهما موضوع للتغير ، وهذا التميز بينهما لا يمنع من أنها يحلان فى وجود واحد ويعتبران وجهتان للنظر إلى هذا الشئ الواحد : فباعتبار إمكان حلول صورة أخرى فى شئ ما غير الصورة التى يوجد عليها هذا الشئ ، تسمى مادته (هيولى) ، وبالنظر إلى صورته الحالية فيه بالفعل تعتبر المادة (موضوعا) والحقيقة أنها موضوع على أى من الوجهتين .

٢ - الحركة ولواحقها في الأجسام الطبيعية :-

١ - الحركة والسكون

إذا كان الجسم الطبيعي المتحرك هو موضوع دراسة العلم الطبيعي ، فيتعين إذن دراسة الحركة. والحركة عند ابن سينا هي « تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء . »

أما السكون وهو عدم الحركة فإن ابن سينا يورد تعريفاً أرسطو له فيقول : إنه « عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك . » فالتقابل بين الحركة والسكون هو تقابل العدم والملكة .

وكما تناول أرسطو الحركة بمعناها الشامل أي التغير ، فكذلك فعل ابن سينا وأيضاً كما عاد أرسطو فأنكر أن يكون الفساد والكون من جنس الحركة لأنهما يتعلقان بالجرهر ، والتغير الجوهرى يحدث فجأة ؛ فكذلك أيضاً أرئائى ابن سينا ، وبذلك حصر أنواع الحركة في : النقلة أي الحركة المكانية ، والاستحالة وهي التغير الكيفي والنمو والنقصان وهما تغير كمي .

وكذلك يتابع ابن سينا أرسطو في طبيعياته فيذكر^(١) أن كل متحرك إنما يتحرك بمحرك آخر يخرج من السكون إلى الحركة أو من الفعل إلى القوة وهذا المحرك يسمى علة محركة للشيء المتحرك . وهذه العلة المحركة إما أن

(١) النجاة ص ١٠٨

توجد في الجسم المتحرك وإما أن توجد خارجه ، فإذا كانت موجودة في المتحرك فيسمى هذا المتحرك متحركا بذاته، وأما إذا كانت خارجه عنه فيسمى متحركا لا بذاته . والمتحرك بذاته على نوعين الأول متحرك فيه علته الحركة تارة ولا تحرك تارة أخرى، ويسمى متحركا بالاختيار، وأما الثاني فإن علته الحركة لا يصح ألا تحرك ويسمى متحركا بالطبع .

وأیضا فان المتحرك بالطبع إما أن تحركه علته بلا إرادته أى بالتسخير ويسمى متحركا بالطبيعة ، وإما أن يكون التحريك بإرادة وقصد منها فيسمى متحركا بالنفس الفلكية .

ب — لواحق الحركة :

يكرر ابن سينا ما سبق أن أورده أرسطو عن لواحق الحركة، فيذكر أنها الزمان والمكان والخلاء والتناهي واللاتناهي .

أما الزمان : فان ابن سينا ينقل عن أرسطو قوله : إن الزمان متعلق بالحركة، وأنه عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر . فلا وجود للزمان بدون الحركة ، ومن لم يحس بالحركة لا يحس بالزمان ، مثله كأصحاب الكهف . « والزمان ليس محدثا حدوثا زمنيا، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات . ولو كان له مبدأ زمني لكان حدوثه بعدما لم يكن ، أى بعد زمان متقدم ، ومعنى المحدث الزماني أنه لم يكن ثم كان » . والحركة أيضا كالزمان فما دام الزمان غير محدث حدوثا زمنيا بحيث لا يمكن الإشارة إلى ما قبل الزمان ، فالحركة أيضا غير محدثة حدوثا زمنيا بل حدوثا إبداعيا بحيث، لا يمكن الإشارة إلى تقدم زماني لحركة

قبل الحركة المرتبطة بالزمان.

وهكذا نرى ابن سينا يمهّد السبيل للتدليل على رأيه في مسألة قدم العالم وحدوثه ، مشيراً إلى أن تقدم المحدث إنما يكون بالذات لا بالمدة أو بالزمان .

وفيما يختص باللواحق الأخرى للحركة نرى ابن سينا يتابع رأى أرسطو فيها فيفصل تعريف أرسطو للمكان القائل بأنه « السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للجسم المحوى »^(١) . فيقول إن المكان هو الذى يكون فيه الجسم ويكون محيطاً به جاوياً له مفارقاً له عند الحركة ومساوياً له ، ولا يمكن أن يحل جسمان فى مكان واحد فى آن واحد ، فالتداخل ممتنع بين الأجسام . ويثير ابن سينا مشكلة المكان الطبيعى للأجسام فهو يرى أن لكل جسم مكاناً طبيعياً يتحرك إليه بالطبع ، فالنار تتحرك إلى أعلى والحجر يتحرك إلى أسفل . ويستند ابن سينا إلى هذا الرأى فى إثبات أن العالم واحد غير متعدد .

فلا يعقل أن توجد أرضان فى عالَمين أو ناران فى عالَمين ، إذ الأجسام المتشابهة الصور والقوى حيزها الطبيعى واحد وجهتها الطبيعية واحدة فتتجه إلى الالتحام أو الاتصال فتكون جسماً واحداً ، ومن ثم لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان ، بل مكان واحد أى عالم واحد .

والأجسام المركبة تتكون من التهام البسائط عن طريق قوى متفاعلة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وهذه البسائط ترجع إلى النار الحارة اليابسة ومكانها إلى فوق ، ثم الهواء الحار الرطب ومكانه دون الهواء ، ويليه الماء البارد الرطب ، وأخيراً الأرض الباردة اليابسة ومكانها إلى أسفل

وتنتهى هذه المواضع الطبيعية للأجسام القابلة للكون الفساد عند النار، وهذا هو عالم ما تحت فلك القمر. أما ما فوق ذلك فعالم أفلاك حية متنفسة لها طبيعة أثرية مختلفة، توجد فيه أجسام إبداعية تتحرك حركة دورية دائمة.

أما الخلاء : فلا وجود له بالفعل أو بالقوة مفارقاً أو غير مفارق.

وكذلك يرفض ابن سينا القول باللاتناهي كأرسطو، ويرى أن للأجسام الطبيعية مَادَامَت تشمل على صور معينة فإنها يجب أن تكون متناهية، إذ أن اللاتناهي معناه اللاتعيين، فاللاتناهي غير موجود بالفعل ولا يمكن أن يكون جوهرًا أو كيفية أو مقوماً. فهو إذن يستحيل وجوده في الواقع، فإن القول بوجود أجسام لا متناهية يتعارض مع إدراكنا لحقيقة المكان.

ويذكر أرسطو أن اللاتناهي يوجد بالقوة فقط بحيث لا يتحقق بالفعل أبداً، فهو من نوع القوة التي لا تخرج إلى الفعل أبداً، ومن ذلك إمكان الاستمرار في قسمة المقادير إلى ما لا نهاية دون توقف، وكذلك إمكان الاستمرار في إضافة أعداد جديدة إلى عدد معين بحيث تستمر الزيادة دون توقف.

٣ — الجسم الطبيعي : شكله وتكوينه وأقسامه .

يرفض ابن سينا مذهب أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ. ويقرر أن الأجسام لا تنحل إلى أجزاء تنتهى أو لا تنتهى، بل تنحل إلى أجسام نوعية أخرى أبسط

منها: فالسيرير مثلاً لا يتجزأ إلى أجزاء مطلقاً قد تتشابه مع أجزاء أى جسم آخر ، بل إنما يرجع السيرير إلى أجزاء هى الأجسام المفردة ، وهى قطع الخشب والحديد التى تتركب منها . وكذلك أجزاء بدن الحيوان ليست ذرات متشابهة متساوية وإنما هى عيناه وأرجله وأحشاؤه الخ . . ومع ذلك فإن للجسم الطبيعى وحدة ينتفى معها القول بتجزئته بالفعل ، فله فقط أجزاء أو أجسام أولى غير متجزئة على ما ذكرنا ، لا على النحو الذى أورده أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ .

أما من حيث أشكال الأجسام فإن ابن سينا يقرر أن لكل جسم شكلاً طبيعياً خاصاً به ، وهو الشكل الكروى للأجسام البسيطة ، والشكل غير الكروى للأجسام المركبة ، وذلك لأن « فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة متشابه ، إذ ليس تفعل إلا فعلاً واحداً »

أما كيف تكونت الأجسام فإن ابن سينا يذكر أن أنواع المعادن إنما تتكون من العناصر الأربعة وهى: النار والهواء والماء واليابس بفضل القوى الكامنة فيها ، وما يفيض عليها من القوى الفلكية ، كما نرى فى حدوث العواصف والمطر والبرق والرعد والزلازل والأبخرة وغير ذلك .

أما إذا امتزجت العناصر بطريقة أقرب إلى الاعتدال فصحت عنها تأثير القوى الفلكية ألوان : أولها النبات ومنه ما له بذر يحمل القوة المولدة ، ومنه ما ليس له بذر . وللنبات قوة غذائية لأنه يتغذى بذاته وله قوة منمية لأنه ينمى ذاته .

ثم نجد الحيوان وهو يحدث من تركيب عنصرى أقرب إلى الاعتدال من المعادن والنباتات ، بحيث يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن

يستوفى درجة النفس النباتية ، وكلما ازداد اعتداله ، ازداد قبولاً لقوة
تفسانية أخرى ألطف من الأولى .

على أن ين سينا بعد أن رتب تكوين الأجسام الطبيعية الحية وغير الحية من
مزاج العناصر بتأثير من القوى الفلكية وجعل الاختلاف بينها من حيث درجة
الاعتدال المزاجي لا التغير الكيفي أو النوعي ، نجده يذكر صراحة بعد أن
وصل إلى مرتبة الجسم الحي أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية
إنما تكون من قوى زائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج ؛ فكأن ثمة
مبدأً جديداً يأخذ طريقه إلى الظهور في الجسم الطبيعي بعد أن اكتملت له
أسباب الوجود المادي ، هذا المبدأ الحيوي هو النفس التي هي صورة الجسم
الحي ومبدأ أفعاله الحيوية كما يقول أرسطو

فالنباتات والحيوانات - كما يقول ابن سينا - تتجوهره الذات عن
صورة هي النفس ومادة هي الجسم والأعضاء .

النفس

(١) تعريف النفس وطبيعتها :

يعرف ابن سينا النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى ينمو ويقتدى. ويلاحظ على هذا التعريف أنه ينطبق تماماً على تعريف أرسطو للنفس في كتابه المسمى « بالنفس » [De Anima] وقد رأينا في العلم الطبيعي كيف أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تصدر في قوى زائدة على الطبيعة الجسمية ، وهذه القوى - كما رأينا - هي التي يستكمل بها النبات والحيوان والإنسان وجوده ، وتسمى « هذه القوى كالات بالنظر إلى أنها تستكمل الجنس فيصير بها نوعاً محصلاً أى موجوداً بالفعل . »

وتعريف ابن سينا للنفس بأنها كمال إنما يرجع إلى أن النفس تعد كمالاً من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان ، وتلك التي تصدر عنها أفعيله ، وكذلك فإن النفس المفارقة كمال ، والنفس - التي لا تفارق - كمال بهذا المعنى ^(١) .

وأما تعريف النفس بأنها كمال أول فإن ذلك يعني أنها التي يصير النوع بها نوعاً ، أما الكمال الثاني فهو صفة متعلقة بالنوع . كالقطع بالنسبة للسيف وكالاحساس بالنسبة للإنسان . والنفس كمال أول لجسم بمعنى أنها كمال لجنس الجسم لا لطيفته المادية . أما وصف هذا الجسم بأنه جسم طبيعي

فذلك يراد به تمييزه عن الجسم الصناعى مثل السرير والكرسى والحائط .
وكذلك فانه ليس أى جسم طبيعى بل هو جسم طبيعى تصدر عنه كلالته
الثانية باللات يستعين بها فى أفعال الحياة . وأول مراتبها التغذى والنمو .
ولهذا فان ابن سينا يصف هذا الجسم الطبيعى بأنه جسم يغذى وينمو ،
وهو يسير بذلك إلى النبات . أما الحيوان فان له نفسا تزيد على نفس النبات
لأنها تدرك اهتزيات وتحرك بالإرادة . وتأتى نفس الإنسان فى المرتبة
الآخيرة فتضاف إليها صفات أخرى تزيد على ما للنفس الحيوانية من
صفات ويعرفها ابن سينا : « بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما
يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما
يدرك الأمور الكلية (١) » .

على أن ابن سينا يختلف عن أرسطو فى فهم معنى الكمال ، فالكمال عند
أرسطو يقصد به الصورة ، فالنفس كمال الجسم بمعنى أنها صورة الجسم
ومبدأ أفعاله الحيوية ، ولا يمكن لها أن توجد بدون الجسم إذ هو مادتها
وقوامها . أما ابن سينا فيرى أنه إذا كانت كل صورة كمالا فليس كل كمال
صورة فما كان من الكمال مفارق للذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة
وفى المادة ، فان الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة
بها (٢) .

وإذن فابن سينا يرى أن وصف النفس بأنها كمال لا يعنى أنها صورة
بل يعنى أنها مفارقة ، فالكمال إذن - بحسب رأيه - هو تمام الطبيعة المعقولة

(١) النجاة ص ١٥٨

(٢) الغفاء ص ١١

للجواهر العقلية . ويؤكد ابن سينا أن النفس غير البدن وأنها تتميز عنه من حيث أنها جوهر عقلي يمكن أن توجد مفارقة للبدن . أما البدن فانه لا يقوم إلا بها ، ومتى فارقتة انحل وفسد . والنفس كذلك جوهر روحاني لأنها تدرك المعقولات وتدرك الكليات وتدرك ذاتها بدون آلة . أما الحس والخيال فلا يدرك كل منهما ذاته . وكذلك أيضا فانه بينما يوهن استمرار العمل الآلات الجسدية ويضعفها وربما يفسدها تجد خلاف ذلك بالنسبة للقوة العقلية في النفس ، فانها كلما داومت على الفعل وتصور الأمور وممارسة المسائل العقلية كلما ازدادت صقلا واكتسبت قوة وصارت تتقبل المعقولات بعد ذلك بسهولة أكبر .

ويلاحظ أنه بينما تضعف آلات الجسد عند سن الأربعين نجد أن القوة العقلية على العكس منها تزداد قوة بعد هذه السن .

فالنفس إذن ليست كالبدن بل هي جوهر روحاني (١) :

(١) يتابع ابن سينا رأى أفلاطون وأفلوطين والفارابي في قولهم بطبيعة النفس الروحية . ولكنه يتخذ موقفا نلقا فيها يختص بوجود النفس قبل البدن أي فيما يتعلق بمصدر النفس . فنجد في كتبه المشائية يتابع رأى المشائين في القول بأن النفس تحدث عندما يحدث البدن الصالح لاستعمالها ، أي أنه لا وجود للنفس سابق على وجود البدن : ولكننا نراه يصعد هذا يشير في « القصيدة العينية » الى هبوط النفس من العالم الأرفع أي من العالم العقلي على نحو ما قال أفلاطون . وربما استطعنا تفسير قوله هذا على ضوء النظرية المشائية التي تذهب الى أن النفوس الجزئية انما تفيض عن النفس الكلية التي تفيض بدورها من العقل الفعال وهو عقل تلك القمر ولكن هذه النفوس عند ابن سينا لا يصير تشخصها وتمايزها إلا بالمادة الجسدية اذ أنها واحدة من حيث الصورة . فتكون النفس الجزئية تزيد أو تنقص . فكيف يستقيم هذا مع اشارة ابن سينا الى القول بأنها نزلت مكرهة في

(٢) البراهين الدالة على وجود النفس :

يستعرض ابن سينا مجموعة من الأدلة لإثبات وجود النفس منها :-

(١) البرهان الطبيعي :- ونجد هذا البرهان عند كل من أفلاطون وأرسطو . ويستعرض ابن سينا هذا البرهان بتقسيمه أولاً للحركة إلى نوعين حركة قسرية ؛ وحركة إرادية ؛ وتصدر الحركة القسرية عن محرك خارجي يدفع المتحرك إلى الحركة قسراً . وأما الحركة الإرادية فإن منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة . والنوع الذي يحدث

البدن وسجنت كما يشير في رسائله « الصوفية الرمزية ثم نرى أيضاً كيف يمكن القول بالخلود أى بأبدية النفس مع القول بحدوثها ؟ الحق أننا لا نستطيع تفسير موقف ابن سينا من مشكلة أصل النفس وطبيعتها إلا إذا افترضنا وجود موقفين لديه بهذا الصدد : موقف معائى يفترض وجود النفس عند وجود البدن المستند لقبولها ؛ وموقف أفلاطون لا يصحاحد يتضح بما في نصوص ابن سينا المتأخرة وخصوصاً في رسائله الصوفية فإنه يذهب فيها إلى القول بوجود النفس مفارقة قبل وجود البدن . مع الحرص التام على عدم الانزلاق إلى التصريح بقسدها وذلك مخافة من تقضى دعاوى الدين بالرغم من أن حل مشكلة مصير النفس عن طريق القول بالخلود سواء كان للنفس ككل أو للنفس الفردية فإنه إنما يشير في نفس الوقت مشكلة أصل النفس وقدمها ويشير إلى ضرورة التسليم منطقياً بموقف أفلاطون القائل بوجودها قبل البدن : إذ أن مسألة وجود أبدي لا بد من أن يكون له وجود أزلي . والحق أن هذا الغموض الذي استحكمت حلقاته حول مشكلة النفس عند مفكرى الإسلام إنما يرجع إلى محاولاتهم التوفيق بين مذاهبهم الفلسفية وموقف الدين . فتجد السهروردي مثلاً على الرغم من أفلاطونيته الواضحة يقع في نفس الخطأ ويذكر في هياكل النور أن النفس إنما تقيض على البدن المستند بين القدم الزماني وغيره من أنواع القدم ذلك بالتفريق لقبولها . وقد يكون حل المشكلة بطريقة حاسمة في نطاق مذهب إسلامي أن نعود إلى التفريق الذي استخدمه ابن سينا في حل مشكلة قدم العالم ولكن مع استبعاد القول بأن النفس تحتاج إلى البدن لكي توجد .

على مقتضى الطبيعة كسقوط الحجر من أعلى إلى أسفل ، أما النوع الذى يحدث ضد مقتضى الطبيعة فهو كتحليق الطائر إلى أعلى بدل أن يسقط فوق الأرض . فهذه الحركة المضادة للطبيعة إنما تستلزم محركا خاصا زائدا على عناصر الجسم المتحرك وهذا المحرك هو النفس (١) .

وكذلك تدلنا أفعال الكائن الحى من تغذ ونمو وتوليد وإحساس وحركة بالإرادة - على أن هذه الأمور الطبيعية لا يمكن أن تصدر عن الجسم وحده ومن ثم فلا بد من التسليم بأنها تصدر عن مبدأ آخر فى ذواتها غير الجسم ، وهذا المبدأ الذى تصدر عنه هذه الأفعال المختلفة إنما هو النفس :

ب (البرهان السيכולوجى : - يقوم هذا البرهان على إثبات وجود النفس الإنسانية من ملاحظتنا لارتباطاتها كالتعجب والضحك والضجر والبكاء والحجل وكذلك من إدراكنا للصفات التى تتميز بها النفس كالنطق وتصورها للمعاني الكلية العقلية المجردة وإمكانها التوصل إلى معرفة المجهولات من المعلومات الحقيقية تصورا وتصديقا . وتستعمل بنا هذه الملاحظات إلى إثبات أن هذه الأجوال والأفعال التى يختص بها الإنسان دون غيره من الكائنات الحية إنما توجد فيه بسبب النفس . فللإنسان المدرك قوة يتميز بها عن الكائنات غير المدركة وهى النفس .

ج (برهان الاستمرار : بينما نجد الجسد يخضع للتغير والتبدل وللزيادة

(١) رسالة فى القوى النفسانية ص ٨

والتقصان نجد النفس ثابتة باقية على حالها ، إذ أنها تتذكر الأحوال السابقة وتحس خلال هذا التذكر باستمرارها في هذه الذكريات المترابطة وإذن فالنفس موجودة : « تأمل أيها العاقل في أن «إنك» اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا [طول] عمرك حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك . وبدنك وذاته ليس ثابتا مستمرا ، بل هو دائما في التحلل والانتقاص . ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه . . فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة للبدن وأجزائه الظاهرة والباطنة فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب . فان جوهر النفس غائب عن الحس والالوهام (١) .

وبتضح من الجزء الثاني من هذا الدليل أن ابن سينا يشير إلى التغير الذي يطرأ على الجسم نتيجة للتغذية والنمو وكيف أن هذا التغير يبدل من شكل الجسم ، ومع هذا فان النفس التي تدبر هذا الجسم تبقى ثابتة لا تتبدل أنايتها وهذا يعني في نظره أن النفس غير الجسم وأنها موجودة .

(د) برهان وحدة النفس : - لما كانت النفس محلا للمعقولات ، وكانت

(١) « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » تحقيق الدكتور محمد ثابت القندي ص ٧ - وسنرى أن المهر وردى سيورد هذا الدليل في الهياكل وسيجعله دليلا على روحانية النفس وجوهرها دون أن يشير إلى ابن سينا على أن إشارة ابن سينا إلى أن هذا « برهان عظيم يفتح باب الغيب » إنما تحتاج إلى مزيد من الإيضاح وتستحق الوقوف عندها لمعرفة حقيقة مذهب ابن سينا في طبيعة النفس ومصدرها ومدى ممارسته للموقف المثالي الذي عرضه في « التفاء » و « النجاة » .

المعقولات غير جسمية بحيث لا تنقسم كالأجسام ، فلا بد من أن يكون محلها على شاكلتها أى جوهر غير جسمي وغير منقسم ، وإذن فالنفس جوهر عقلي غير منقسم .

وكذلك فانه على الرغم من أن للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية ومدركة ، إلا أنها تظل واحدة^(١) ، إذ أن هذه القوى لا بد لها من رباط غير جسمي - يجمع بينها وهو النفس . ففي الإنسان إذن يوجد رباط يجمع لساثر الإدراكات والأفعال ، وحيثما يشير الإنسان إلى نفسه على أنها هي التي تفعل وتدرك ، فانه إنما يشير إلى موجود وراء البدن أى إلى جوهر مغاير لجملة أجزاء البدن .

(و) برهان الإنسان المعلق في الهواء أو برهان الرجل الطائر :- مضمون هذا الدليل أن الإنسان إذا غفل عن أعضاء جسمه فانه لن يغفل عن ذاته أبدا . فلو فرض أنه معلق في الهواء لا يدرك أجزائه بدنه ، فانه لا يغفل أبدا عن ثبات ووجود «إنيته» . يقول ابن سينا «إرجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحا ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشئ»

(٢) وابن سينا يتابع موقف أفلاطون الحقيقي القائل بوحدة النفس وتسد لهم بعض مؤرخي الفلسفة «الدكتور محمود قاسم - في النفس والعقل لقلاخة الاغريق والاسلام ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٧٩ أن أفلاطون يقول بنفوس ثلاث هي النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس الناطقة وربما كان مرجع هذا الرأي الى الاسلوب الأ-طوري الذي استخدمه أفلاطون في محاورته فيدروس وكذلك في محاورته التكوين المسماة بتيماوس . ولكن أفلاطون يؤكد في وضوح أن النفس واحدة ولها قوى ثلاث فلا تنقسم بسبب هذه القوى الى أجزاء - راجع محاورته فيدون وكذلك الجمهورية من ص ٣٤٦ الى ص ٤٤٠ .

فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك . ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلمس أعضاؤها ، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء مطلق ، وجدتتها قد غفلت عن كل شيء . إلا عن ثبوت إنيتها (١) .

هذه البراهين التي يسوقها ابن سينا لإثبات وجود النفس لا تضيف شيئا جديدا إلى البراهين الفلسفية السابقة عليه فنجد البرهان الطبيعي عند سقراط (٢) . وأما برهان وحدة النفس فأننا نجد عند الفارابي (٣) . أما البرهان السيكولوجي وبرهان الاستمرار فأننا نجدهما لدى أرسطو . ويبقى برهان الرجل الطائر وهو يبدو في صياغة جديدة أما مضمونه فهو مشتق من البراهين السابقة .

٣ - النفس وتعددتها :-

يرى ابن سينا أن النفس لا تتكرر من حيث ماهيتها أو صورها إذ هي

(١) راجع « الاشارات » ج ١ ص ١٢١ وكذلك راجع : محمود قاسم ، النفس والعقل ... ص ٨١ - ٨٢ - ويورد ابن سينا هذا الدليل بطريقة أخرى في « الشفاء » ص ١٨ « يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هويا لا يخدمه فيه قوام الهواء صDMA ما يحوج الى أن يحس ، ولفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يثبت في إثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ، ولا باطنا من أحشائه ... بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقا ... »

(٢) راجع محمود قاسم - النفس والعقل ص ٧٧ .

(٣) انرجع السابق ص ٨١ - هامش (١) .

واحدة بالنوع كثيرة بالعدد ، وإنما يرجع تعددها أو كثرتها إلى الابدان التي تحمل فيها وتكون لها كالقوابل ومن ثم فإن البدن هو مبدأ تشخص النفس واختلافها بحسب الأفراد . ولا يعنى تعدد النفس أنها كانت في الأصل نفساً واحدة ثم توزعت على أجسام كثيرة ، ذلك لأن النفس جوهر روحاني بسيط ، والبسيط لا يتجزأ ، وحتى إذا افترضنا إمكان تجزئتها فإن أجزاءها ستتشابه أى أن الصور التي ستحمل بالأجساد ستكون متطابقة ، ولكن هذه الأجساد ليست متشابهة وإذن فلكل نفس جسدها الخاص بها والمعين لها والمستعد لقبولها ، وحينما تفارق النفوس أجسادها فإنها تظل متشخصة متكثرة ومختلفة كما كانت في أبدانها لاختلاف مدارها وأزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي غلبت عليها بحكم اتصالها بهذه الأبدان المعينة لها .

٤ - خلود النفس :-

وإذا كانت النفس تحدث مع البدن فإنها لا تفسد بفساده ، إذ هو ليس علة لها ، وكذلك فهي ذات روحانية بسيطة وغير مركبة . ويختلف ابن سينا عن أرسطو والفارابي بصدد مشكلة خلود النفس فأرسطو يرى أن العقل الفعال هو وحده الذي ينلد أما باقى قوى النفس الناطقة فإنها تنفى بفناء الجسد ، وكذلك الفارابي فإنه يقصر الخلود على العقل المستفاد بعد أن جعل العقل الفعال عقلاً كونياً خارج النفس الإنسانية بحسب تفسير الإسكندر الأفروديسي لنصوص أرسطو في كتاب النفس كما ذكرنا . أما ابن سينا فإنه يمسك بوحدة النفس الناطقة وبساطتها ، ولا يميز في جزئها الناطق بين ما هو فان وما هو غير فان ، فالنفس الناطقة عنده جوهر روحاني خالد .

٥ - بطلان التناسخ :-

يرفض ابن سينا دعوى القائلين بالتناسخ فهو يرى أنه لما كانت علاقة النفس بالجسد المعد لقبولها علاقة تدبير لاعلاقة انطباع ، فإن كل نفس إنما تتعلق وتشتغل ببدن معين ، ولهذا فإن وجود نفس ثانية إلى جوار النفس الحالية في بدن الحيوان إنما يعنى وجود نفس معطلة قاصرة عن التدبير ، لأن الحيوان إنما يستشعر بنفس واحدة هي التي تدبره وتشتغل بأمره ، أما النفس الأخرى الحالية في جسده فلا تكون لها علاقة به ومن ثم يبطل القول بالتناسخ (١) .

٦ - قوى النفس وأفعالها :-

تبين لنا من برهان وحدة النفس عند ابن سينا أن النفس واحدة رغم وجود قوى متعددة لها ، وأن النفس تكون بالنسبة لقواها الرباط أو المجمع الذي يجمع بينها كما يربط الحس المشترك بين الحواس . فنحن نحس بشيء ونشتهي ، والنفس هي التي تجمع بين الإحساس والاشتهاء . ولا يمكن أن تكون النفس جسماً لأن الجسم لا يكون مجعاً للقوى ، ثم أن من القوى ما لا يستقر في جسم ، وقد يبتز من الجسم عضو ما ومع ذلك فنحن نشعر بذواتنا كاملة دون انتقاص .

ويرتب ابن سينا للنفس قوى مختلفة بحسب مراتب الحياة الثلاثة النباتية والحيوانية والإنسانية كما فعل أرسطو والفارابي من بعده .

وتتدرج ^(١) القوى وتتداخل صعودا من أدنى صور الحياة إلى أرقى صورة منها .

فالنفس ^(٢) النباتية قوى ثلاث: الغاذية، والمنمية، والمولدة.

والنفس الحيوانية قوتان: (بالإضافة إلى قوى النفس النباتية)
محركة ومدركة .

١- والمحركة على قسمين: ١ — محركة على أنها باعثة
— وهي القوة النزوعية الشوقية ولها شعبتان: قوة شهوانية وأخرى غضبية
٢ — ومحركة على أنها فاعلة

ب- أما المدركة فهي أيضا على قسمين: ١ — مدركة
من خارج، وهي الحواس الخمس الظاهرة: البصر والسمع والشم والذوق
واللمس .

١ — « الشفاء » ص ٢٦٠

٢ — فيما يختص بالنفس وقواها عند ابن سينا راجع تسع رسائل في الحكمة والطبيعات
في القوى الإنسانية وإدراكاتها ص ٦١ — ٦٧ (الشفاء ص ٤٠ وما بعد) والنجاة ص ١٥٩
وما بعدها وكذلك راجع: عثمان مجنّى — الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ٢٢ وما بعدها —
راجع أيضا « مبحث عن القوى الفسائية أو كتاب النفس على سنة الاختصار — تحقيق
ادوارد قنديك .

راجع أيضا: Carra de Vaux, Les penseurs de l' Islam:

حيث يلخص كارادى قوى النفس في جدول ييا نى Avicenne

• D. Saliba, Etude sur la Métaphysique d'Avicenne, p. 181

٢ — ومدركة من داخل ، هي

الحواس الباطنة : الحس المشترك (فنتاسيا) ؛ الخيال والمصورة ،
المتخيلة (وتسمى المفكرة عند الإنسان) ، الوهمية ، الحافظة
الذاكرة.

والنفس الناطقة قوتان : (بالإضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية)

قوة عملية ، وقوة نظرية ، أو قوة عاملة وقوة عالمة :
وبحسب نظرية أرسطو في القوة والفعل ينقسم العقل عند ابن
سينا إلى : عقل هيولاني ، وعقل بالملكة ، وعقل بالفعل ثم عقل
مستفاد^(١) وكل عقل من هذه العقول هو بالقوة بالنسبة إلى
ما فوقه ، وبالفعل بالنسبة إلى ما دونه.

ولا يتم الانتقال من القوة إلى الفعل — حسب نظرية أرسطو في
القوة والفعل — إلا بواسطة عقل هو دائماً بالفعل وهو العقل الفعال

٧ — القوى المدركة وموضوعاتها :-

يعرف ابن سينا الإدراك في اكتاب المباحثات^(٢) بأنه « تحصيل

١ — في الاشارات يقدم ابن سينا العقل المستفاد على العقل بالفعل . ص ١٥٤ — ١٥٥
ويبدو أن نظرية ابن سينا في النفس وخصوصا فيما يتعلق بقوى النفس النباتية والحيوانية
ووظائفها لا تختلف كثيرا من حيث المحتوى المذهبي عن نظرية أرسطو التي عرضها في كتاب
النفس راجع للمؤلف — تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الثاني « النفس عند أرسطو » . اما
موقف ابن سينا فيما يخص بالنفس الناطقة فهو ترديد لأقوال الفارابي ، مضافا اليها الاتجاه
الاشراقي الصوفي كما نجد خطوطه الرئيسية في الاشارات .

٢ — المباحثات ص ١٢٧ بقرة ٣٢ — (راجع أو — سطور عند العرب — تحقيق عبد الرحمن بدوي)

ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئية. أو كليته . . .
والإدراك الحسى هو الذى يتمثل صورة المحسوس فى الحواس فى
حال جزئيته أما الإدراك العقلى فهو تمثيل صور المعقولات فى
العقل .

فالإدراك إذن نوعان حسى وعقلى ، والحسى نوعان : ظاهر وباطن
أما العقلى فكله باطن :

الإدراك الحسى :

أولا : الإدراك الحسى الظاهر :

١ - مشكلة الإحساس : موقف ابن سينا بمحدد الإحساس وأدواته
هو نفس موقف أرسطو والفارابى . فهو يستعرض الحواس
الخمس — كما وردت فى كتاب النفس — وهى اللمس
والذوق والشم والسمع والبصر ويرتبها من البسيط إلى المركب :
فاللمس أولها لأنه أبسطها والبصر آخرها لأنه أكثرها
تعقيدا وسنرى أن أرسطو يرتب هذه الحواس على وجهه
آخر بالإضافة إلى هذا الوجه . وهذه الحواس الظاهرة هى
الأبواب التى تصل إلينا عن طريقها حقائق الأشياء الخارجية ، فلو
فقد حس ما لامتنع انتقال محسوسه إلينا . ويتم إدراك الحواس
عن طريق تشبيهها بالمحسوس ، وذلك حسب المبدأ الذى وضعه
أرسطو والذى استعاره معدلا عن الطبيعيين السابقين على سقراط
ذلك المبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه ، فلو لا وجود عناصر

مادية في عضو الحس تشبه العناصر المادية في المحسوس لما تم
 أى إدراك حسي^(١) « إن الحاس في قوته أن يصير مثل المحسوس
 بالفعل ، إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن
 مادته فيتصور بها الحاس »^(٢) فالإحساس إذن نوع من الانفعال
 أو أنه شبيه به ، إذ أنه قبول « من الحواس لصورة المحسوس
 وليس هذا الانفعال أو القبول نوعا من الحركة أو التغير بوجه
 عام ، إذ ليس تمت « تغير من ضد إل ضد ، بل هو استكمال^(٣) »
 أى أن الكمال الذى كان بالقوة أصبح بالفعل .

وإذا كان الإحساس على وجه العموم هو أن تستحيل صورة
 المحسوس إلى العضو الحاس أى تتمثل فيه بوجه من التجريد إلا
 أن هذا لا يعنى انتزاع سائر اللواحق المادية عن الصورة نزعا
 محكما ، بل يجب أن تكون الصورة المحسوسة التى يتمثلها الحس :
 على تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما^(٤) ، وإلا لما أمكن
 للحس أن يستثبت تلك الصورة إن غابت عن المادة . وإذن

(١) هذا من ناحية الكم ، أما من ناحية الكيف ، فان ابن سينا يرى أن عضو الحس
 لا ينفلج إلا عما يخالجه في الكيفية ، فلا يدرك اللس حرارة المدوس إذا كانت حرارته
 مشابهة لحرارة عضو اللس .

(٢) الشفاء ص ٦٣

(٣) م . س ص ٦٧

(٤) يقول ابن سينا « إن الحس لا يدرك زيدا ، من حيث هو صرف انسان ، بل

انسان له زيادة أحوال ، من كم وكيف وأين ووضع وغير
 ذلك ولو كانت تلك الأحوال داخله في حقيقة الإنسانية ،
 لتشارك فيها الناس كلهم ، والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة
 إذا غارت المحسوس ، ولا يدرك الصورة الا في المادة والاعم علائق
 المادة ، رسالة في القوى الإنسانية وادراكاتها — تسم رسائل —

فالحاس يكون بالقوة الشيء المحسوس — كما يقول ابن سينا متابعاً في ذلك أرسطو — فالبصر مثلاً قبل أن يتم الإبصار هو موضوع الإبصار بالقوة أى المرئى بالقوة ، واللمس هو الملموس بالقوة والذوق هو المطعوم بالقوة ، وهكذا . ويكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل ، والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة .

ويتم فعل الإحساس بآلات جسدية هى أعضاء الحس ، غير أن الإحساس يحصل عن طريق متوسط كالهواء أو الماء — بالنسبة لبعض الحواس ، ويحصل بالماسية بالنسبة لبعضها الآخر . ويبدو أن ابن سينا أخذ بوجهة نظر أرسطو الأخيرة في مشكلة «المتوسط» بين الحاس والمحسوس . ذلك أن أرسطو يؤكد صراحة في أثناء استعراضه للحواس في كتاب « النفس » أن الإحساس لا يتم بالماسية بل إن سائر الحواس تحتاج إلى «متوسط» لكي تدرك المحسوسات فلا تماس مطلقاً بين المحسوس والحاس ولكنه يعود فيتراجع عن هذا المبدأ حينما يعرض للذوق واللمس فيرى أنها ليسا بحاجة إلى «متوسط»^(١) . وإذا كان الإحساس عند ابن سينا كما هو عند أرسطو «موضوعياً» بمعنى أنه ينقل الحقيقة الخارجية دون أن يسمح لأى عامل ذاتي بالتدخل في سير الإدراك إلا أنه مع هذا يثير مشكلة تآتى في الدرجة الثمانية

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفي ج ٢ — أرسطو والميدانسي المتأخرة =

بعد الإحساس، فقد تصحب الإحساس لذة أو ألم، إذ أن المؤثر الملائم يولد في ذواتنا شعورا بالارتياح. أما المؤثر المنافي فأنه يولد فينا تقورا منه، ولكن الشعور بالارتياح أو بالنفور هو انفعال فيزيقي — سيكلوجي، بمعنى أنه ليس إحساسا صرفا، بل هو إحساس مضاف إليه انفعال باطني. ولم يفتن ابن سينا إلى أن تدخل هذا الانفعال في عملية الإدراك الحسي إنما يعصف بموضوعية الإحساس، وبأساسه التجريبي الواقعي. ذلك أن الشعور بالنفور أو بالارتياح إنما يرجع إلى الوهم في الحيوان والمفكرة في الإنسان، على نحو ما بينا ومصاحبة هذا الشعور للإحساس لا مدخل لها في عملية الإحساس.

ب - المحسوسات : والكلام عن الإحساس يستلزم الإشارة إلى موضوعه وهو المحسوس.

والمحسوسات عند أرسطو على ثلاثة أنواع : نوعان يدركان بالذات، ونوع يدرك بالعرض. والأدلان : أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة كاللموس للمس والمرئي للبصر. وثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس، فيكون محسوسا بها جميعا، كالحركة والسكون والعدد والشكل والعظم (المقدار). أما النوع الثالث من المحسوس، فهو المحسوس بالعرض كقولنا إن هذا الأبيض هو ابن دياريس^(١)، فالموضوع المحسوس في

(١) ففي المثال الذي يسوقه أرسطو في كلامه عن المحسوسات في كتاب النفس.

هذا القول هو دياريس . أما «الأبيض» فهو متعلق عرضا بالمحسوس ، فتدركه بالعرض أيضا ، لأن الموضوع المحسوس قد اتحد «بالأبيض» عرضا .

وقد اكتفى ابن سينا بالإشارة إلى النوعين المدركين بالذات من المحسوسات ، وأهمل النوع الثالث أى المحسوس بالعرض .

٢ — الحواس ووظائفها :

يذكر أرسطو أن الحواس آلات إدراك ، وآلات حياة . فمن حيث أنها آلات إدراك يعد البصر في المقام الأول ، ومن حيث أنها آلات حياة يعد اللمس أولا .

وقد ذكرنا أن ابن سينا يكتفى بترتيب الحواس من البسيط إلى المركب أى من اللمس إلى البصر وبحسب منفعتها ، أى من ناحية أنها آلات حياة .

فاللمس : أول الحواس من ناحية أنه آلة للحياة ، وعضو اللمس هو اللحم العصبى أو اللحم والعصب ؛ فاللمس إذن مواضع متعددة منتشرة في البدن ويتم الإحساس اللمسى بالمماس بدون متوسط أى يتم في الجلد المحيط بالبدن ، وليس في الأعصاب إذ أنها عنده مجرد قابل للإحساس وموصل له ؛ واللمس ضرورى لبقاء الحيوان ، لأن مزاج الحيوان مركب من الكيفيات الأربع الأولية وهى : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى

مدركات اللمس . أما سائر الحواس فمدركاتنا لا تتعلق ببقاء الحياة ، ومن ثم فضرورتها دون ضرورة اللمس .

وأما الذوق : فهو نوع من اللمس ، ولكنه يختلف عنه في أنه يحتاج إلى متوسط هو « الرطوبة اللعابية » . ويمارس الذوق وظيفته عن طريق نهايات الأعصاب المنتشرة في طبقة اللسان الظاهرة .

والشم : وعضوه الزائدتان الحاميتان النابتان من مقدم الدماغ وتمتد إليها أعصاب الشم الآتية من مقدم الدماغ . ويحتاج الشم إلى متوسط هو الهواء الذي يحمل الروائح والأبخرة :

السمع : والصوت محسوسه الأول ، أما عضوه فهو الجدار المقروش عليه العصب الحاس للصوت في الأذن . وليس الصوت أمراً قائماً بذاته ، بل ينتج عن حركة عنيفة صادمة تحدث بين المقروع والمقروع به . وهو يعرض مع حركة التموج — في الهواء أو في الماء — التي ينتهي أثرها إلى « الصاخ من الأذن ، وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهي إليه ، ووراءه كالجدار مقروش عليه العصب الحاس للصوت . »

وإذا كان الصوت لا يقوم بذاته أى لا وجود له بالفعل في الخارج مستقلاً عن آلة السمع إلا أنه بحسب مبدأ القوة والفعل الأرسطى المطبق في العلم الطبيعي يشغين القول بأن للصوت وجوداً في الخارج من حيث أنه مسموع بالقوة لا بالفعل .

والبصر : آخر الحواس الظاهرة في الترتيب ، ويعرفه ابن سينا « بأنه كيف يتفعل عن الألوان »^(١) . وهو « مرآة يتشبع فيها خيال البصر ما دام يحاذيه . »^(٢) . وعضو البصر هو ملتقى العصبين البصريين : «^(٣) فالاحسوس الأول للبصر هو اللون ، فإذا لم يوجد ضوء امتنع الإبصار في العتمة الحالكه ، فالنور واسطة الإبصار وهو الذي يظهر اللون بل هو جزء من اللون ومزاج فيه^(٤) ، والنور المحسوس كيفية تحدث في الجسم المضي فتجعله مرئيا . والأشعة الضوئية لها خاصية النفاذ في الجسم الشفاف .

ثانيا : الإدراك الحسى الباطن :

إذا كان موضوع الحواس الظاهرة ، المادة الماثلة أمام الحسى فإن موضوع الحواس الباطنة — وهى أدوات الإدراك الحسى الباطن — هى صور المادة ، وإن غابت عن الحواس الظاهرة بعد حضورها أمامها . ويتم الإدراك الحسى الباطن فى الدماغ وهو مركز جميع الحواس الباطنة . ومن الحواس الباطنة .

الحس المشترك : وهو القوة التى تنادى إليها المحسوسات كلها فيجمعها ويقارنها بعضها ببعض الآخر ، والحس المشترك قابل للصورة

١ — المباحثات ، ص ١٢٧ فقرة ٣٢

٢ — رسالة فى القوى الإنسانية ٠٠٠ — ص ٦٢

٣ — الشفاء ص ١٤٧

٤ — الشفاء ص ١٠٢

لا حافظ لها ، فلا تثبت الصور فيه زمانا طويلا بعد غياب المحسوس
ولكن هذه الصور تنتقل إلى خزانة الخيال أو المصورة فتصبح
سببا لأنفعال الحواس الباطنة ؛

والحس المشترك — كما يرى ابن سينا — عضو مستقل
في الدماغ ، بينما يرى أرسطو أنه الطبيعة المشتركة بين
الحواس الظاهرة

وأما الخيال أو القوة المصورة : فهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد
تجزئتها عن المادة بدرجة تفوق تجريد الحس المشترك لها ،
ومع هذا فلن يصل هذا التجريد إلى مستوى التجريد العقلي
المخالص . إذ أن الخيال لا يجرد الصورة تماما عن لواحق
المادة ، ذلك أن الصورة التي في الخيال والتي يمكن
استحضارها في غيبة المحسوس تكون على تقدير ما ،
وتكييف ما ، ووضع ما ^(١) .

ولا تنحصر وظيفة الخيال في حفظ الصور فحسب بل إنه قد
يتناول الصور المخزونة بالجمع والتفريق أي بالتركيب والتحليل ،
فيؤلف منها صورا جديدة لم يقابلها الإنسان في الحس ، من
حيث أن لها هيئات مستحدثة من عناصر متفرقة في خزانة الخيال .
وهذه الصور والأشكال الجديدة هي مثل ما يراه النائم في نومه
والحالم في يقظته ^(٢) . ويسمى ابن سينا هذه القوة الخيالية عند

الإنسان - والتي يقول إن وظيفتها ابتكار الصور الجديدة ، -
« بالمفكرة » ، ويسمىها عند الحيوان « بالمتخيلة » . ولو ان
الفارابي يجعلها شيئاً واحداً يسميه بالقوة الخيالية أو بالخيال
على وجه العموم . وعلى هذا فان ابن سينا قد تنبه إلى أهمية
الخيال المركب أو المؤلف أو الخالق وميزه عن الخيال الذي يردد
الصور المخزونة في هيئاتها الواردة عليها من الحس المشترك .

== بعض عباراته في رسالة « القوى الإنسانية » ص ٦٥ حيث يقول « وربما حوَّز الباطن
حازب حد في شغله ، فاشتدت حركة الباطن اشتداداً يستولى سلطاناً ، فحينئذ لا يغلو من
وجهين : إما أن يعدل العقل حركته ، ويضأ غلبته ، وإما أن يصجز عنه ، فيقرب من جواره
فإن اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى ٢٢٠٠ فأنة تظهر فيه الصور المتخيلة « قصير
مشاهدة » كما يعرض لمن يغلب في باطنه استعمار أمر أو تمكن خوف ، فيسمع أصواتاً ويصير
أشخاصاً . وهذا التسلط ربما قوى الباطن وقصرت عنه يد الظاهر ، فلاح فيه مر من المسكوت
الأعلى ، فأخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند هدو أخواس . وسكون المشاعر فيرى الأحلام ... »

ويذكر ابن سينا - في رسالة أحوال النفس ص ١١٩ ، تحقيق الدكتور الأهواني - أن
المتخيلة تستعمل الصور التي في المصورة - عند رقدة الإحساس ونوى العقل - فتظهر هذه
الصور كأنها موجودة في الخارج . وكأنها حقيقة . وقد تنشأ الرؤية في حال النوم واليقظة
بتأثير سماوى . فيشاهد النائم صوراً الهية عجيبة مرئية . وأقاويل الهية مسموعة . هي مثل
اتلك المدركات الوحيية . ذلك أن هاتى جميع الأمور الكائنة في العالم ، ماضياً وحاضراً
ومستقبلاً موجودة في علم الله والملائكة العقلية ، وفي أقس الملائكة السماوية . ولا حجاب
بين النفوس البشرية وتلك النفوس العلية فإذا تطهرت النفوس البشرية من دنس الأعمال
المتعلقة بالأجسام حصلت لها مطالعة هذه المعاني . (الشفاء ص ١٧٣) .

وعلى هذا فقد تصل الملائكة أو العقل الفعال بمتخيلة الإنسان في حال النوم فتحدث رؤيا
وفي حال اليقظة فتحصل النبوة . فالنبي بما له من حدس قوى يتصل بالعقل الفعال . فتكون

الوهم : أو القوة الوهمية ، وهى قدرة تدرك المعانى التى تخرج عن نطاق الحس المشترك والتمثيلية ، لأنها ليست بذاتها مادية وإن عرض لها أن تكون فى مادة ، كإدراك الشاة عداوة الذئب ، وحكمتنا على الشئ . الأصغر بأنه عسل وحلو .

فالوهم قوة تدرك المعانى غير المحسوسة الموجبة فى المحسوسات الجزئية على وجه جزئى ، فهو وإن كان يقوم على تجريد للصور أشد مما سبق إلا أنه لا يعتبر عملية عقلية ، وإنما يتوصل إلى إدراك المعانى التى يعجز الحس الظاهر عن إدراكها عن طريق إلهامات فائضة من الرحمة الإلهية ، مثل ما يحدث للطفل من تعلق بشدى أمه ، ومثل ما يحدث للحيوان من إدراك للنسبة بين صورة الشئ ، وصورة ما يقترن به من لذة أو منفعة ، وترسم فى الذهن معنى النسبة بينها ، « فإذا ظهرت للتمثيلية صورة الشئ من خارج تحركت فى المصورة وتحرك معها ما قارنها من المعانى النافعة أو الضارة ، فأحس الوهم بكل ذلك فرأى المعنى مع تلك الصورة .. » (١)

ولاشك أن إرجاع هذه المعانى التى يدركها الوهم إلى إلهام فائض

—————

قوة العقلية كأنها « كبريت والمثل الفعال نار » فيشتعل فيها دفعة . ويجلبها الى جوهره . وكأنه النفس التى قيل فيها : يكاد زيتها يضىء . ولو لم تمسسه نار . نور على نور ، المبدأ والمعاد ورقه ١١٣ ب راجع . الأهوائى - ابن سينا ص ٦٥

من الرحمة الإلهية ، إنما يغد انتكاسا للموقف التجريبي الذي يفهم ابن سينا على ضوءه قوى الإحساس . فتدخل عامل ميتافيزيقى فى سير عملية الإحساس يبطل القول بفاعلية قوى الإحساس ويسمح بظهور أثر إثراقات العقل الفعال فى وقت مبكر قبل أن تتواجد المعقولات فى النفس . على أنه من الضرورى أن يعاد النظر فى هذه المشكلة - التى غفل عنها كثير من الباحثين - على ضوء موقف ابن سينا الأخير فى الإشارات وفى الرسائل . ويشير ابن سينا إلى أن الوهم هو الحاكم الأكبر فى الحيوان ، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية ، فهو إذن رئيس القوى الحسية والمشرف عليها ، فيكون الوهم بذاته حاكما ، وبمركاته وأفعاله متخيلا ومتذكرا .

وأما الحافظة أو الذاكرة : فهى خزانة الوهم ، وهى آخر القوى الحسية وتسمى أيضا متذكرا ، فهى حافظة لأنها تصون ما فيها ، وهى متذكرا لاستعادتها ما نغد من الصور .

هذه إذن هي قوى الإدراك الحيوانية ، وللإنسان فضلا عن هذه قوى أخرى للإدراك العقلي نشرع الآن في بيان تفصيلها .

الإدراك العقلي :

يتم هذا الإدراك عن طريق قوى النفس الناطقة في الإنسان . وقد أشرنا إلى أن النفس الناطقة : عاملة وعالمة أى أن لها عقلا عمليا وآخر نظريا . والأول أى العملى هو مبدأ حركة الإنسان بعد الرؤية ، وهو الذى يتسلط على البدن ويدبره فتنشأ من ذلك هيئات تسمى فضائل أو رذائل ، فالأخلاق إذن مرجعها إلى العقل العملى الذى يأتمر بتوجيه العقل النظرى .

أما العقل النظرى . فهو قوة غير مادية ينتزع المقولات أى الكليات من المعاني الجزئية وذلك بتجريدتها من المادة ولواحقها بتجريدا تاما . فوظيفة العقل النظرى الرئيسية إذن ، تجريد الصور العقلية للحصول على مبادئ التصور بمساعدة الخيال والوهم ، بالإضافة إلى أن العقل هو الذى يربط بين المصور العقلية - سلبا وإيجابا - عن طريق الأحكام ، وهو أيضا الذى يحصل القدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقى ^(١) .

ويكون العقل قبل إدراكه للمعقولات عقلا بالقوة ، ويخرج إلى الفعل بتأثير عقل آخر بالفعل تكون عنده مبادئ الصور العقلية مجردة عن المادة ، وتكون نسبة هذا العقل الأخير إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا ، « فان القوة العقلية إذا أطلعت على الجزئيات التى فى الخيال ، وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا ، استجالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس

(١) الشفاء ص ٢١٩

الناطقة ... على معنى أن مطالعتها تعد النفس لان يفرض عليها المجرد
من العقل الفعال ... (١)

مراتب العقل النظري : وللعقل النظري أربع مراتب أولها من جهة قوى الحس ،
العقل الهولاني ، ويليه في المرتبة علوا العقل بالملكة ، ويعلو هذا
العقل بالفعل وأخيرا نجد العقل المستفاد أرفع مراتب العقل في النطاق
الإنساني.

والعقل الهولاني قوة مطلقة أو استعداد محض ، وهو موجود لدى كل
شخص :

والعقل بالملكة : هو الذي تحصل فيه المعقولات الأولى التي هي مبادئ
التصور التي يقع بها التصديق لا باكتساب مثل قولنا : إن المستقيم
أقصر مسافة بين نقطتين ، وإن الكل أعظم من الجزء .

وأما العقل بالفعل : فهو الذي تحصل فيه المعقولات الثواني التي تستند في
حصولها على المعقولات الأولى :

وأخيرا نجد العقل المستفاد : وهو كمال العقل بالفعل ، وتكون فيه المعقولات
حاضرة بالفعل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها .

أما العقل الفعال فليس عقلا إنسانيا بل هو عقل كوني ، وهو
العقل العاشر في سلسلة العقول الصادرة عن الأول ، ولكنه يقوم بدور
هام في المعرفة الإنسانية إذ أنه هو الذي يخرج المعقولات من القوة

إلى الفعل ، وهو بالنسبة لنا كالشمس بالنسبة للبصر ، فكما تضيء الشمس الأجسام فتجعلها مرئية فكذلك يشرق العقل الفعال على نفوسنا فيخرج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل فيحصل فينا العقل بالملكة ، ويستمر تدخل العقل الفعال في عملية التعقل إلى أن تصير المعقولات حاضرة في العقل المستفاد (١)

فالعقل الفعال إذن هو همزة الوصل بين الإنسان وعالم العقول العليا. وهو أساس أى إدراك عقلى. وعن طريقه يستطيع الإنسان معرفة الغيب .

هذه إذن هي مراتب العقل عند ابن سينا ، يوردها كما هي عند الفارابى بدون زيادة أو تعديل ، غير أن ابن سينا يضيف إلى مراتب الإدراك التى ذكرها الفارابى مرتبة جديدة وهى مرتبة الحدس أو العقل القدسى .

العقل القدسى :

وهو عبارة عن استعداد « قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبر شئ ، وإلى تخريج مرتعاهم » وإذن فلبعض الناس قوة حدسية تمكنهم من الاتصال بالعقل الفعال بدون حاجة الى تعلم ، فيعرفون كل شئ من أنفسهم .

(١) يسمى ابن سينا العقل المستفاد « بالعقل الملكى - فى رسالة اثبات النبوات -

وهذه الحال من العقل الهولاني تسمى عقلا قدسيا هو من جنس العقل بالملكة ، ولكنه أرفع منه لأنه لا يشترك فيه جميع الناس .

« فقد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدسا ، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء ... فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال ... وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوة النبوة ، والأولى أن تسمى هذه القوة ، قوة قدسية ، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية . » (١)

وهذه القوة القدسية عند الإنسان تلاقى ذوات الملائكة فتخاطبها فتلقى عنها صور الوحي بالإشارة أو بالانتقاش أو بالصوت المسموع (٢) .

وإذن فلدى الإنسان قوة قدسية يستطيع عن طريقها الاتصال بعالم الغيب وذواته الملائكية ، وهذه القوة القدسية هي ضرب من الحدس الصوفي ، وبشير ابن سينا إلى أن هذا الحدس ليس ضرباً من النبوة فحسب بل أرفع درجاتها . فابن سينا إذن يشير إلى الإدراك المباشر عند الصوفية ويجعل الحدس الصوفي أعلى درجة من مرتبة النبوة ، وكأنه يضع المقدمة الضرورية لما سيقوله السهروردي فيما بعد من أن الولي أعلى درجة من النبي . والولي هو

(١) القجاة ١٦٧ وما بعدها

(٢) رسالة في القوى الإنسانية - ص ٦٦

الصوفي الواصل والقطب العارف. وهكذا يضع ابن سينا قدميه
في بداية الطريق المؤدى إلى التصوف الإشراقي .

٨ - مشكلة المعرفة عند ابن سينا :

تبين لنا أن المعرفة عند ابن سينا مصدرها الإحساس ولا يمكن أن تصل
المعارف إلى النفس عن غير طريق الحس فليست المعرفة تذكراً لما سبق أن
عاينته النفس في عالم عقلي أعلى كما ذكر أفلاطون ، وإنما ترجع إلى انفعال
الحس بالمحسوس كما يقول أرسطو . ولكن الإدراك الحسي لا يكفي لإعطائنا
صورة كاملة عن الموجودات الخارجية إذ أن وظيفة الإحساس هي تمثيل الصورة
الحسية مجردة عن المادة مع احتفاظها بلواحقها فكان الحس إنما يعاين
المحسوس فقط ويشهد بحضوره . ويأتي بعد الحس ، الحس المشترك الذي
يجمع بين الإدراكات الحسية ويقارن بينها . وتأخذ الإدراكات الحسية بعد
هذا في التبرؤ في لواحقها المادية شيئاً فشيئاً ، أي عن تجريد صورة المحسوس
إنما يتم بالتدريج ماراً بقوى الجبال والوهم حيث نجد صورة الإدراك الحس
في الوهم وقد اقتربت كثيراً من حدود العقول ولكنها مع هذا تكون صورة
وهمية غير معقولة . وتظل معاني الأشياء وصورها في الوهم بطابعها الجزئي
متعلقة بصور المحسوس . فكان المحسوس الجزئي يظل على جزئيته منذ أول
مرحلة من مراحل الإدراك الحس إلى آخر مرحلة فيه وهي مستودع قوة
الوهم المسماة بالحافظة أو الذاكرة . وحينئذ تهيأ الإدراكات الحسية
بصورها الوهمية لكي تدخل في نطاق العقول . ولكنها قبل أن تتخطى مرحلة
الإحساس بنوعيه نجدها تتلقى نوعاً من الإلهام من مصدر أعلى عقلي بموازين

الخير والشر والمخالقة والموافقة وهذه أمور ليست مادية ولكنها مشتقة عن المادة بطريق المناسبة والملائمة .

فاذا ما تخطى الإدراك حدود الحس انتقل إلى ميدان النظر العقلي وهنا تتجرد صورة المدرك الحسي تمامًا عن المادة ولواحقها فتتحول الصور المحسوسة إلى صور معقولة تتعقلها النفس مارة بمراقب العقل الأربعة التي أشرنا إليها وحينذاك تتخذ هذه المعقولات الصورة الكلية بينما تظل صور المحسوسات في نطاق وضعها الجزئي . ولكن استمرار فعل التعقل في النفس لا يتم بدون سند خارجي وهو العقل الفعال إذ هو الذي يشرق على النفس ويمدها بالمعارف الربانية وكذاك يظهر المعقولات وينيرها للنفس . فكأن المعرفة إنما تنتهي إلى مبدأ سام خارج عن النفس وهنا نجد البداية للاتجاه الصوفي عند ابن سينا . ويمكن القول بأن المعرفة عند ابن سينا تجمع بين النظرة التجريبية والنظرة الروحية المتعالية . قال أي حد يمكن الكلام عن قيام إدراك للموضوعات الخارجية يكون مستقلا عن أي مبدأ مفارق خارج النفس ؟

وكيف نعين استقلال الموضوع الخارجي عن قوى الإدراك حتى نسمح باقامة عالم موضوعي للأشياء ؟

الحق أن اختلاط الانجاء الأرسطي بالاتجاه الإشراقي في تفسير عملية الإدراك عند ابن ابن سينا يجعل من العسير أن نحدد بدقة أي شيء مما ذكرنا فان جميع الموجودات التي هي تحت فلک القمر إنما تخضع لتدبير العقل الفعال وكأن هذه الأشياء التي هي موضوعات الإدراك الإنساني من صنع العقل الفعال وتسير حسب تدبيره ، وحينذاك تصبح المعرفة منذ أول مراحلها الحسية وكذلك موضوعاتها مجلي لتأثير العقل الفعال وتدبيره فلا

يكون الموقف التجريبي سوى مرحلة مؤقتة وظيفتها تفصيل عملية الإدراك فحست دون النظر في أصلها الميتافيزيقي ، ويتعين على كل باحث في مشكلة المعرفة عند ابن سينا ألا يكتفى - كما يفعل سائر مؤرخي الفلسفة الإسلامية - بسرد أقوال ابن سينا عن قوى النفس المدركة ووظائفها ، بل يجب أن ينظر إلى ذلك كله في مراجعة شاملة وفي إطار الموقف الميتافيزيقي العام ، هذا إذا أردنا أن نبحث في فلسفة المعرفة عند ابن سينا ، أما إذا أردنا أن نبحث في الإدراك من الناحية السيكلولوجية - أي في نطاق الدراسات النفسية - فقد يمكن أن نكتفى بسرد الأقوال المفسرة للإدراك دون التعرض لموضعها في فلسفة ابن سينا على وجه العموم .

الإلهيات

١ - موضوع العلم الإلهي :

يبحث علم ما بعد الطبيعة - أو الميتافيزيقا - في مبادئ الوجود وعمله
وفي العقول المفارقة الكونية وترتيبها وتأثيراتها ، وحركات الافلاك .

وأول الموجودات في استحقاق الوجود هو الجوهر ^(١) ، فالجواهر
أوائل الموجودات ، فإن كانت فاسدة كانت الموجودات فاسدة ^(٢) .

والعلم الإلهي ^(٣) هو أهم مبحث في علم ما بعد الطبيعة ، لأنه يبحث في

(١) الجوهر المفارق الغير المجسم هو أول الموجودات في استحقاق الوجود ، وبليه في
ذلك الصورة ، ثم الجسم ، ثم الهيولى ، ثم العرض .

(٢) راجع « شرح ابن سينا على مقالة لأرسطو » ، ص ١٣٨ ب - أرسطو عند العرب
(ف . س) .

(٣) يذكر ابن سينا أن الأقسام الأصلية للعلم الإلهي خمسة (١) النظر في معرفة المعاني
العامة لجميع الموجودات ، من الهوية والوحدة والكمية والوفاق والخلاف والتضاد والقوة والفعل
والعلة والمعلول (٢) النظر في الأصول والمبادئ ، مثل علم الطبيعيين والرياضيين ، وعلم
المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها (٣) النظر في لإثبات الحق الأول وتوحيده ، والدلالة
على تفرده وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له في مرتبة وجوده ، وأنه وحده واجب الوجود
بذاته ... ثم النظر في صفاته ... (٤) النظر في لإثبات الجواهر الأول الروحانية ، التي هي
مبدعاته ... والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها ، والغنى الذي يتعلق بكل منها
في تميم الكل ، وهذه رتبة الملائكة الكروبيين ، ثم في لإثبات الجواهر الروحانية الثانية
التي هي بالجملة دون جهة تلك الأولى ودون درجتها وطبقاتها وأقوالها ، وهذه هي الملائكة =

الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته وفي أفعاله وصفاته .
 ويعرف ابن سينا العلم الإلهي - في إلهيات النجاة - ^(١) « بأنه العلم الذي يبحث في الموجود المطلق ، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدى منه سائر العلوم ، فيكون في هذا العلم ، بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية » . ويقترّب هذا التعريف من التعريف الأرسطي الذي يقول فيه « إنه العلم الذي يبحث في الموجود من حيث هو موجود » . فابن سينا إذن يبدأ من فكرة الوجود كأرسطو ويفصل القول فيها ليرتفع إلى واجب الوجود .

٢ - اثبات وجود الله :

نجد عند ابن سينا طريقين لإثبات وجود الله ١٠ - طريق برهاني عقلي
 ب - وطريق حدس

١ - الطريق الأول يستند إلى قسمة الموجود إلى واجب وممكن ، « والواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غـ بر موجود ، عرض منه محال

الموكلة بالسماوات ، وحلة العرش ومدبرات الطبيعة وتمهيدات ما يتولد في عالم الكون والفساد (٥) في تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية ... وبيات أن الكل المبدع لا تفاوت فيه ... وأن مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض ، وأن الشر فيه ليس بمحض بل هو الحكمة ... فهذه أقسام الفلسفة الأولى أعنى العلم الإلهي ، ويشتمل عليه كتاب ما طافوسينا أي ما بعد الطبيعة ... »

أما فروع العلم الإلهي فهي : « معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي ، وعلم المعاد (ومعرفة السعادات الروحانية والجسمانية) ... »

— أقسام العلوم العقلية — تسع رسائل ص ١١٤ — ١١٦ .

(٤) النجاة ، مستهل المقالة الأولى من الإلهيات .

والممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال ،
والواجب الوجود ، هو الضرورى الوجود ، والممكن الوجود ، هو الذى
لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه . « . وواجب الوجود
إما أن يكون واجبا بذاته ، وإما أن يكون بغيره . والحق الاول أى البارى
عز وجل هو الواجب الوجود لذاته لا لشيء آخر ، ويلزم محال من فرض
عدم وجوده . أما واجب الوجود بغيره فهو واجب لا بذاته « فلاحتراق
واجب الوجود لا بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة العلة بالطبع والقوة
المنفصلة بالطبع أعنى المحركة والمحترقة . » (١)

وإذن فلدينا ثلاثة أقسام للوجود : واجب الوجود بذاته ، وواجب
الوجود بغيره وممكن الوجود (٢) .

وواجب الوجود هو العلة الأولى ، ومبدأ الوجود المعلوم على الإطلاق
فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هى واجب الوجود لأن ما سوى الواجب
هى الممكنات 'هى الموجودات الصادرة عنه المنفردة فى وجودها الممكن إلى
عليته . وترتقى العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعا من حيث أنه
معشوق ومعقول . وبذلك ترجع العلل (٣) المادية والفاعلية والصورية إلى

(١) النجاة ص ٢٢ - ٢٥٥ .

(٢) والممكن كذلك ضربان : ممكن بذاته ، وممكن بذاته واجب بغيره . ولأول هو
الذى لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ، والثانى يشمل جميع الموجودات سوى الله .

(٣) الإشارات - ٣ ص ٣٠ - وجه النزاع - متبعا للأشاعرة - نقدا شديدا إلى مبدأ
العلمية عند ابن سينا والفلاسفة . لأن القول به - فى نظر النزاع - معناه استبعاد القدرة
الإلهية فليس هناك خالق ولا مؤثر إلا الله . فهو العلة المباشرة للحوادث وللکائنات ، والقول
بتسلسل العلل والمنطولات وثق لكل موجود علة فى وجوده فيه تعطيل للقدرة الإلهية .

العلة الغائية أى العلة الأولى المطلقة وهو البارئ عز وجل .

هذا هو مجمل الدليل البرهاني العقلي على إثبات وجود الله، وقد رفض ابن سينا الاستناد إلى الحس وحده في الاستدلال على وجود الله، فمن لا يعترف بالمعقولات الكلية المجردة ، يعجز عن البرهنة على وجود الله .

ب - والطريق الثاني لإثبات وجود الله يذكره ابن سينا في الاشارات^(١) وهو الطريق الحدسي، ويختلف هذا الدليل عن الدليل السابق في أنه لا يستخدم فيه الأسلوب المنطقي في البرهان ، وكذلك لا يرجع إلى المخلوقات باعتبارها آثاراً دالة على وجود الصانع كما هو الحال في الدليل الكزمولوجي، بل يتجه ابن سينا مباشرة إلى فكرة الوجود ويجعلها موضوعاً لإدراك حدسي فيقول: « تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووحداً نتيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود » .

أى أن هذا الدليل يأتي على عكس الدليل الكزمولوجي فبدلاً من أن نستدل على الأول بمخلوقاته ، نستدل به عليها .

ويعتبر هذا الدليل القائم على حدس فكرة الوجود، صورة معدلة من الدليل الأنطولوجي ، وإن كان ابن سينا لم يضع الدليل في الصيغة التي أورده بها القديس أنسلم ثم ديكارت .

٣ - واجب الوجود : ذاته وصفاته .

يرى ابن سينا أن الصفات لا تحمل على واجب الوجود إلا بالعرض ؛ وأول صفاته أنه واحد من جميع الوجوه : واحد لا شريك له ، وواحد في ذاته ، وواحد في صفاته وواحد في أفعاله بمعنى أن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد في ذات الله ومن حيث الوحدة العددية نجد أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد ، لأن كل متلازمين في الوجود متكافئان ، فلها علة خارجة عنها ، فيكونان واجبي الوجود بغيرهما .^١

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم إلى أجزاء إذ هي بسيطة غير مركبة . إذ لو كان مركبا من أجزاء تقومه ، لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه ، ولا رعت عنه صفة واجب الوجود بذاته .

وهو خير محض ، وكال محض ، وحق بكل معاني الحق ، وهو عقل وعقل ومعقول ، وهو حكمة وحكمته إرادته الثابتة التي لا تتغير ولا تسعى لغاية ، وهو بذاته عاشق بل ومعشوق ولذيد وملئذ^(١) .

(١) راجع الإشارات ح ١ ص ٢٥٥ - راجع أيضا الرسالة النبوية - تسع رسائل ص ١٢٥ . واجب الوجود هو مبدع المبدعات ، ومنشئ الكل ، وهو ذات لا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده ، فضلا عن أن يكون فوقه ، ولا وجود غيره ليس هو المفيد قوامه ، فضلا عن أن يكون مستفيدا عن وجوده غيره وجوده ، بل هو ذات ، هو الوجود المحض ، والحق المحض وخبر المحض والعلم المحض والقنطرة المحضة والحياة المحضة ، من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد لا يمكن أن يكون في مادة أو مخالطة ما بالقوة ، أو تأخرته شيء من أوصاف جلالة ذاتيا أو فعليا . « .

٤ - الفعل الإلهي (الإبداع) : الله والعالم

ترتبط مشكلة الفعل الإلهي بمشكلة حدوث العالم وقدمه ، وكان قدماء الفلاسفة - لا سيما أرسطو^(١) - قد قالوا بقديم العالم ، ورأى المتكلمون أن القول بقديم العالم يعتبر شركاً ، لأن القائلين بالقدم إنما يثبتون قديماً مساوفاً للقدم الإلهي . ومن ثم فقد دافع المتكلمون عن نظرية حدوث العالم وأبطلوا القول بالقدم ، وتصدى الغزالي للفلاسفة يدحض أقوالهم في قدم العالم ويبين تهاافت أداتهم على ذلك .

وكان على ابن سينا أن يحاول التوفيق بين موقف الفلاسفة القائلين بقديم العالم وموقف المتكلمين القائلين بحدوثه أي بخلقها . فبدأ بتفسير معاني الإيجاد والخلق والصنع والإحداث والتكوين والفعل ؛ فهي تعني « أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن » أي أن هذه الألفاظ تعني وجود

(١) لقد ظن البعض خطأ أن أفلاطون يقول بخلق العالم ، وذلك استناداً إلى ما ورد من قصة التكوين في محاوره تيمارس ، والواقع أن « الصانع » الذي يشكل موجودات العالم الأرضي محتدياً مثل ، إنما يضم الصور في المادة القديسة chaos ، ثم أن « الصانع » الأفلاطوني أقل مرتبة من « الخير باندت » وهو المرادف للاله الديني . وعلى أية حال فإن أفلاطون لم يقصد القول بحدوث العالم ، لأنه لا معنى لقول بـ « لقبلية أو البعدية قبل أن يخلق الزمان » ، وقد كان زمان الوجودات الأرضية من عمل « الصانع » ، إذ أن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم لمحيوس ، وهو صورة متحركة للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول . وقد غاب عن الذين يغسرون موقف أفلاطون في تيمارس على النحو الذي ذكرناه - أن أفلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه عن تكوين العالم الطبيعي ، مما أدى إلى غموض موقفه بصدده مشكلة قدم العالم وحدوثه ، الأمر الذي يستلزم الرجوع إلى منهج الكامل في المحاورات الأخرى ، ولا نجد فيها ما يسمح بالقول بحدوث العالم ؛ راجع المؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي - ١ ص ١٧٢ .

الأشياء عن عدم . وأن الأشياء متى وجدت فانها لا تحتاج بعد ذلك إلى موجد لها أي الباري عز وجل . ويوضح أن ابن سينا ضحالة هذا المأخذ ويرفض القول بالخلق والإحداث والتكوين والصنع على هذا النحو ، ويلجأ إلى « الإبداع » ليفسر به الفعل الإلهي .

« والإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط ، دون متوسط أو آلة أو زمان . وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط ، فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث » .^(١)

فاذا كان التكوين - وهو أن يكون من الشيء وجود مادي - خاصاً بالأمور العنصرية الفاسدة ، والإحداث - وهو أن يكون من الشيء وجود زماني - خاصاً بالموجودات الطبيعية التي تخضع للتسخير ، فإن الإبداع - وهو أن يكون الشيء لا عن مادة ولا من زمان سابق - خاص بالعقل^(٢)

ولكن القول بالإبداع لا ينفي القول بقديم العالم ، فيكون قديماً قدم العلة الأولى أي الذات الإلهية ، وهنا يلجأ ابن سينا إلى تفسير معنى التقدم فيقول « إن المتقدم يقال بخمسة معانٍ أحدها بالزمان والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه ، والثالث بالشرف ، والرابع بالطبع ، والخامس بالمعلولية . والآخران يشتركان في معنى واحد ، وهو التأخر بالذات . والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحقيقه ، ولا يكون ذلك

(١) الإشارات ص ١١٦ .

(٢) الرسالة النيروزية ص ١٢٧ .

الآخر محتاجا إلى ذلك الشيء . فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه» (١)
وإذن فالله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان،
فانه لم يبدع في زمان سابق .

ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان ، لأنه لو جسد الله ثم
وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم ، ولتساءلنا عن السبب المرجح
للشروع في الخلق بعد الامتناع عنه؟ ولكان معنى هذا أنه قد حدث تغير في الإرادة
الإلهية مما لا يليق به تعالى، فالعالم إذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات
والله علته ومبدؤه .

والواقع أن القول بإبداع العالم عن الله لا في مادة ولا في زمان ووصف
العالم بأنه واجب الوجود بغيره ، إنما يفسر فكرة الصدور الضروري التي قال
بها ابن سينا نقلا عن أفلوطين . وأن هذا الإيجاد الضروري يرجع في النهاية
إلى المبدأ الأرسطي القائل بأن العلة متى وجدت وجد المعلول عنها حتما ،
دون أن يتقضى زمان ما بين وجود العلة ووجود المعلول .

٥ - العلم الإلهي :

إن صفة العلم التي وصف بها ابن سينا واجب الوجود تكشف عن صلة
العقل الإلهي بالعالم . لقد هاجم الغزالي ابن سينا لأنه يقول بأن الله لا يعلم
الجزئيات وإنما يعرفها بوجه كلي .

والبحث (٢) في هذه المشكلة يقتضى النظر في هذه المسائل : هل الله عقل؟ ،

١ - الاشارات ١٢٠ ص ٢٢٩

٢ - راجع مقال القيم الذي نشره الدكتور محمد ثابت القندى في مجلة كلية الآداب -
جامعة الاسكندرية (المجلد الحادى عشر سنة ١٩٥٧) ص ١٥٩ - ١٨٠ - عن الله والعالم

وقد وجد ابن سينا نفسه إزاء ثلاثة نظريات في صفة العلم الإلهي :

النظرية الأولى : نظرية أفلاطون وأفلوطين التي تجعل الله غير العقل ، وإنما العقل دونه مرتبة ، وهو الأفنوم الثاني عند أفلوطين .

النظرية الثانية : نظرية أرسطو القائلة بأن الله عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول ، فمعقوله ذاته ، ومن ثم فهو يجهل العالم .

النظرية الثالثة : ما جاء في القرآن الكريم « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض »^(١)

وقد أهمل ابن سينا النظرية الأولى التي جردت الله من العلم والعقل بحيث أصبح كالنقطة الرياضية عند أفلوطين . وحاول ابن سينا - من ناحية أخرى - أن يكمل النظرية الأرسطية بالنظرية الإسلامية ، فقال بأن الله يعقل ذاته والأشياء .

فكيف يتم عقله للأشياء أو علمه بها ؟ إذا عقل الأول أنه مبدأ لكل موجود فكأنه يعقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها^(٢) . وكذلك فهو يعلم « بنظام الكل » أو نظام الخير الموجود في الكل . ومعنى هذا أن علمه يشمل مبدأته ونظام العالم في تفاصيله .

= الصلة بينهما عند ابن سينا... وقد رأينا أن نعرض في إيجاز وجهة نظر الدكتور ثابت الفندي كاملة بصدد مشكلة العلم الإلهي . وذلك لأهميتها ولأنها تلقي ضوءاً جديداً على هذه المشكلة من (١٧٠ - ١٧٩) .

(١) سورة سبأ آية ٣ .

(٢) الدجاجة ص ٤٤ عن مقال الدكتور ثابت الفندي .

ولكن هل علمه بذلك النظام هو علم به على نحو كلي فقط أو هو علم
يمتد إلى جميع أفراد العالم وأحداثه الجزئية ؟

إن علم الله تعالى بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية
إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج في أنواع كما
يقول الفلاسفة المسيحيون - وعلى الأخص أبرو قلس - من أن كل ملك نوع
قائم بذاته . أما الـ موجودات الكائنة الفاسدة التي يتألف منها عالمنا الأرضي
فعلم الله بها « كلي » أى بأنواعها أولاً ثم - بتوسط تلك الأنواع - بأشخاصها
وتفسير ذلك أن الله يعلم الأسباب التي توجد عنها الأمور الجزئية ، « فيعلم
ضرورة ما تتأدى إليه ، وما بينها من الازمنة ، وما لها من العودات ، لأنه
ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه فيكون مدركاً للأمور الجزئية من
حيث هي كلية ، أعنى من حيث لها صفات . » ^(١) ويؤيد ابن رشد هذا
الرأى منكر أن يكون علم الله علماً جزئياً ، لأن الجزئيات أو الأشخاص .
غير متناهية ولا يحصرها علم ^(٢) .

أما محاولة إثبات أعلمه بالجزئيات على أساس التقريب بين مايسمية
« نظام الكل » وبين تجلى الخير الإلهي للموجودات الذي يذهب إليه في
رسالة العشق ، واعتبار ذلك نوعاً من الاتصال المباشر بالأشخاص والأفراد
أى العلم المباشر بها ^(٣) هذه المحاولة تعصف بمبدأ أسامى أشار إليه ابن سينا
حين كلامه عن القوى المدركة للنفس . فقد ميز ابن سينا بين الإدراك

(١) النجاة ص ٢٤٦ .

(٢) - الصلة بين الله والعالم . ص ١٧٨ (ف . س)

(٣) (ف . س) ص ١٧٩ .

الحسى والإدراك العقلى وجعل الإدراك الحسى ينصب على الجزئى المحسوس أما الإدراك العقلى فانه ينصب على الكلى المعقول . فالصورة المعقولة تقسم بالطابع الكلى بعد أن تتبرأ من المادة ولواحقها التى كانت سببا فى هيئتها الجزئية . وعلى ذلك فلا يمكن للعقل أن يدرك الجزئى لأن صفة الجزئية من لوازم المحسوس ، والعقل يرى عن المادة لا يمكن له أن يدرك الجزئى المادى . فاذا صح هذا بالنسبة للعقل الإنسانى ، فكيف لا ينطبق على العقول المفارقة العليا وهى أكثر تجردا ومعقولية من العقل الإنسانى ؟ ، بل إن العقل الإلهى وهو العقل المحض ، يكون أشدها خضوعا لهذا المبدأ فيمتنع إدراكه للجزئيات المحسوسة بصورتها المادية ويكون إدراكه لها من حيث : أن لها صفات أى معانى معقولة أى من حيث كونها كلية لأن صفة الكلية من لوازم الصور المعقولة (١)

٦ - الفيض وترتيب الموجودات :

تبيين لنا إذن كيف أن الموجودات تصدر عن واجب الوجود عن طريق الإبداع ، وأن هذا الصدور ليس ماديا ولا زمانيا بل هو كالفيض الذى يتكلم عنه أفلوطين الناسوءات .

وكذلك يستعير ابن سينا - كما فعل الفارابى - فكرة أفلوطين فى اتحاد فعل المعرفة وفعل الإيجاد . فيكفى أن يتجه العقل إلى ذاته حتى يصدر عنه موجود آخر .

(٤) واذا قلنا أى الذى ساقه المذكور ثابت القندى - فى مقالته التى أوحزنا طرفا منها - والقاتل بعلم الله المباشر بالجزئيات ، لا يتفق مع موقف ابن سينا فى التفرقة بين الجزئى المحسوس ، والكلى المعقول وقصيره إدراك العقل على الكلى المعقول دون الجزئى المحسوس .

يبدأ الوجود في التسلسل من الواحد . فمن الواحد لا يصدر إلا واحد ،
فلو صدر عنه أثنان لاقتضى ذلك اثنينية في ذات الواحد . وهذا الصادر الأول هو
العقل الأول الذى يسمى بالعقل الكلى عند أفلوطين . ثم تصدر نفس ثم
جرم السماء ، ثم مواد العناصر الأربعة . وبذلك تتكون العوالم الأربعة ؛ العالم
العقلى ، والعالم النفسى ، وعالم الطبيعة والعالم الجسمانى . فالعالم العقلى يشتمل
على موجودات قائمة بلا مواد وخالية من القوة ، وهى عقول ظاهرة لا تتغير
ولا تتكرر ، وهى تشاق الأول وتلتذ بالقرب العقلى منه أبداً الدهر .

أما العالم النفسى فانه يشتمل على ذوات معقولة ، ليست مفارقة للمواد
كل المفارقة ، وموادها سماوية ثابتة ، وهذه هى النفوس مدبرات الاجرام
الفلكية ، عشاق العالم العقلى ، وكل جملة منها مرتبطة بواحد من العقول .
وأما عالم الطبيعة فهو يشتمل على قوى سارية فى الأجسام ملابسة للمادة
« ترقى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير »

وأخيراً نجد العالم الجسمانى وهو عالم المادة البحتة ، ومبادئه القمالة هى
القوى السماوية . وينقسم هذا العالم إلى أثيرى وعنصرى « وخاصة الأثيرى
استدارة الشكل والحركة واستغراق الصورة للمادة وخلق الجوهر عن المضادة ،
وخاصية العنصرى التهيؤ للأشكال المختلفة والأحوال المتغيرة ، وانقسام
المادة من صورتين المتضادتين أيتها كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوة ،
وليس وجود إحداهما للأخرى وجوداً سرمدياً ، بل وجوداً زمانياً ^(١) .

ولكن كيف يتم الصدور ؟

إن الله يعقل ذاته فيفيض عنه عقل واحد بالعدد هو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره . وعندما يعقل هذا العقل مبدأه يفيض عنه عقل ثان هو العقل الكلى ، وعندما يعقل ذاته بأنه واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس الفلك الأقصى ، وعندما يعقل ذاته بأنه ممكن ، يكون عنه جرم ذلك الفلك . و يفيض عن العقل الكلى ثالث ثان مؤلف من عقل ونفس وفلك .

وتستمر سلسلة الفيض حتى تصل إلى العقل الأخير وهو العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ، وتحتة يوجد عالم العناصر . عالم الجزئيات الخاضعة للكرن والفساد . يقول ابن سينا : « هذا العقل (أى العقل الكلى) له ثلاث تعقلات ، أحدها أن يعقل خالقه تعالى ، والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى . والثالث أنه يعقل كونه ممكنا لذاته . فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضا جوهر عقلى آخر ، كحصول السراج من سراج آخر ؛ وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس ، هي أيضا جوهر روحانى كالعقل . إلا أنه فى الترتيب دونه ؛ وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسمانى هو الفلك الأقصى .^(١) »

وهكذا يستمر فيض العقول والنفس والأجرام المتعلقة بها - على هذا النحو - حتى تنتهى هذه السلسلة عند العقل الفعال وهو العقل العاشر .

هذه هى نظرية القول العشرة التى كانت تعد حجر الزاوية فى فلسفة المشائين والتى استهدف المشاؤون الإسلاميون للنقد الشديد بسببها ، ولم يكن

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة تحقيق ، الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ١٩٥٢ -

في استطاعتهم البرهنة على صحتها ، وإنما كانوا يقولون بها كأنما هي وحى منزل - كما سيذكر أبو البركات البغدادي .

وحقيقة الأمر أن هذه العقول العشرة هي الأعداد المثالية عند أفلاطون وهي المثل العليا التي انتهت إليها تعاليم الأكاديمية الشفوية ، وقد غفل الإسلاميون عن مصدر النظرية رغم أن ابن سينا يلخص أقوال أفلاطون الشفوية في « الشفاء » ويسمى هذه المثل الرياضية بالتعاليم المفارقة ، وقد أضيفت إلى تعاليم أفلاطون آراء اليونان الفلكية في تنظيم عالم السماء فخرج من هذا كله ذلك البناء التلفيقي الذي أسماه المسلمون بالعقول العشرة (١)

(١) نتناول هذا البحث بالتفصيل في دراسة بالفرنسية لم تنشر بعد عن « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين » .

التصوف عند ابن سينا

ان دراسة مشكلة التصوف عند ابن سينا تقتضى مراجعة مستوعبة للانماط الأخيرة من الإشارات ورسائله الصوفية التي يبلغ عددها الثلاثين. ولسنا نزمع أن نقدم في هذه المعجالة بحثاً مستفيضاً عن موقف ابن سينا الصوفي . فإثنا نرجى ذلك إلى مؤلف آخر عن ابن سينا. وعلى الرغم من أن عدداً كبيراً^(١) من الباحثين قد خاضوا في هذه المشكلة إلا أن هذه الدراسات لم تصل إلى رأى حاسم في الموضوع .

وقد أشار البعض إلى أن ابن سينا لم يكن كالفارابي ممارساً للتجربة الصوفية بل كان دارساً لها بحسب ، وأن كتاباته في التصوف لم تكن سوى

Louis Gardet : La pensée religieuse d'Avicenne ed . (١)
Vrin 1951

: L'experience mystique selon Avicenne
Revue du Cairo, no . 141, juin 1951, pp.
56 — 67

Yusuf Karam : La vie spirituelle d'après Ibo Sina Revue
du Cairo, no 141 . pp. 44 — 55

Goichon : L'evolution philosophique d'Avicenne Revue
Revue philosophique guillit — Sep.1948

— عبد الحليم عمود : التصوف عن ابن سينا

— « الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا » مقال للدكتور أبو الملا غني ص ٣٩٩

١١٩ في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا . ١٩٥٢ .

إستكمال لجزء من أجزاء فلسفته، وأنه سجل فيها ما سمع من أحوال الصوفية دون أن يكون واحداً منهم .

ونجد تمام التعبير عن موقف ابن سينا الصوفي في الفصول الثلاثة الأخيرة من الإشارات : الأول منها في السعادة التي هي اللذة العقلية . والثاني في مقامات العارفين . أما الثالث فهو في أسرار الآيات التي تصدر عن هؤلاء العارفين ، ويحكم فيه عن الحوارق والكرامات فيحضرها في أربعة : التمكن من الامتناع عن الغذاء مدة طويلة - التمكن من الأفعال الشاقة - التمكن من الإخبار عن الغيوب - وأخيراً التمكن من التصرف بالعناصر . وقد فصل ابن سينا القول في تحليل هذه الحوارق تحليلًا كافياً .

وفي الفصلين الأول والثاني من الإشارات يحكم عن اللذة الباطنية العقلية ويقول أنها أعظم من اللذة الحسية، وما اللذة سوى نيل الخير المناسب لكمالنا . ذلك الخير الذي يشتمل عليه المعقول .

وكل كائن قائم يتوق إلى تتميم كماله ، ويلتذ بما هو سبب لكماله ،
« فكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جليلة الحق قدر ما يمكنه أن ينال منه بيهاته الذي يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله ، على ما هو عليه مجرداً عند الشواوب، مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ، ثم بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات . فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل، وما سلف فهو الكمال الحيواني. » (١)

ولكن النفس لا يتحقق كمالها إلا إذا فارقت البدن، وهذا ما يناله العارفون

للتأملون لسنى قدس الجيروت . وللعارفين مقامات ودرجات يحتصون بها ؛
ولهم أمور خفية، وأمر ظاهرة عنهم . أما نفوس البله الجاهلين فانها لا تناسخ
- كما يقول الفارابي - بل قد تتصل بعد الموت بأبدان تصبح آلات لها، وليست
هذه الأبدان إنسانية ولا حيوانية .

ويعيز ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف .

فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ؛ أما العابد فهو المواظب
على العبادات ، المطيع للأوامر الشرع ، ولما كان الناس في حاجة إلى شريعة
عامة تحكمهم لكي يستطيعوا تبادل المنافع في المجتمع فان ضرورة وجود
الشريعة : تنم وجود الشارع وهو النبي . فالشارع هو الذي يوجه العامة إلى
طاعة الشرع والقيام بالشعائر العملية للدين .

أما العارف فهو المنصرف بفكره إلى قدس الجيروت ، مستديماً لشروق
نور الحق في سره ؛ وهو هش بش ، بسام ، شجاع ، نساء للاحقاد ، حواد ،
يعزل عن محبة الباطل وعن تقية الموت . وعبادته ليست عن رهبة أو معاملة
ثمرتها الثواب ، بل هي رياضة لهممه وإيثاراً للحق الأول في ذاته ، وعشقا له .
ويفصل ابن سينا مراحل الطريق الصوفي في الإشارات ، فيذكر أن العارف
يصل إلى مقامه بعد اجتيازه لمراحل أولها : تطويع الإرادة ، والاعتقاد على
رياضة النفس حتى تسلك الطريق معرضة عما سوى الحق فتتقاد النفس الأمانة
للنفس المطمئنة ، ثم يعمل للنفس ما يسميه ابن سينا بتلطيف السر للتنبيه . ثم
تغن له خلصات من نور الحق كأنها بروق تومض إليه ، وتسمى عند
لوقاما ، « وكل وقت يكتفه وجدان ، وجد إليه ووجد عليه ، ثم إنه لتكثر
عليه هذه الفرائي إذا أمن في الارتياض » فيرى الحق في كل شيء . وتبلغ

به الرياضة إلى السكينة ثم يرقى ليصل إلى أعلى الدرجات ، فيرى الله مع كل شيء .

« فإذا عبر الرياضة إلى « النيل » صار سره مرآة مجلوة مجاذبا بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلاء ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، فكان بعد متردداً . ثم إنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه ، فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزيتها ، وهناك يحق الوصول . » (١)

هذه هي مراحل الطريق الصوفي كما وصفها ابن سينا في الإشارات وقد صنف ابن سينا رسائل عدة في التصوف كرسالة الطير وحي بن يقظان والعشق والموت والصلاة والزيارة وسلامان وأبسال وكذلك قصيدته العينية .

ويعرض ابن سينا لمراحل الطريق الصوفي في رسالة سلامان وأبسال (٢) ، فيذكر أن أول درجات العارف هي « الإرادة » ويسمى في هذه الحالة « مريدا » . وأما المرحلة الثانية فإن النفس تستعد فيها للتخلص من العوائق الخارجية التي تمنع انطلاقها ، وذلك بالرياضة النفس والصوم ، وسماع الألحان الهادئة مع العبارات أو بدونها ... وذلك حتى يتخلص الفكر من تأثير البدن ، وتوجه النفس إلى الحب الإلهي ، فيحصل للمريد شروق أنوار إلهية ويسمى هذا الحال بالوقت ويزداد حصول الإشراقات له فيصل إلى السكينة ، ثم

(١) - (٢٠ ص) م ١١٩ .

(٢) راجع A.F. Mehren, , Vues Théosophiques d' Avicenne,

Extrait du Muséon, Louvain 1886 pp. 22-34

(... sur la condition des illumivnés)

يستقر هذا الحال وتحصل له ملكة مشاهدة الأنوار العليا ، وتصبح ذاته مرآة
للألوهية ، فيكون حين مشاهدته لذاته مشاهداً لله ، وهذا هو حال الوصول
أو الوحدة التامة . فحينذاك يرى بعين الألوهية ، ويسمع بسمعها ، ويفعل
بقدرته الله ، فلا يكون تمت تمييز بين العارف وموضوع المعرفة أو بين الباحث
عن الحق والحق نفسه ، وهذا هو حال « الوقوف » .

* * *

يتضح لنا من هذا العرض الموجز لموقف ابن سينا الصوفي أنه كان على
علم تام بمراحل « الطريق » وأنه أجاد وصف هذه المراحل وكيفية الانتقال
من مرحلة إلى أخرى . وقد ذهب البعض إلى أن تصوف ابن سينا تصوف
نظري فحسب ، فهو لم يكن صاحب مكاشفة أو تجربة ذوقية ، ولم يمارس
حياة المجاهدة والوجد ، بل كانت حياته بعيدة عن الورع والتطهر ، وكان
موقفه موقف الباحث الذي يدرس ظاهرة التصوف فيسجل أحوال الصوفية
ومواجيدهم دون أن يكتوى بنارها ، فيتصوّر ريشها عليه ، وينال منها حظاً .

والواقع أن الاستشهاد بحياة ابن سينا الظاهرة من حيث أنها كانت حياة
لهو واقبال على الذات الحسية - والاستدلال بها على أنه لم يكن صاحب
تجربة ذوقية ، أمر غير مقنع تماماً ، لا سيما بعد أن عرفنا أن ابن سينا قد نشأ
في بيئة شيعية إسماعيلية ، وأن بعض طوائف الشيعة تقول برفع التكاليف
الشرعية عن الإمام وعن الأولياء الواصلين ، مما يجعل الحكم متعذراً على مدى
إخلاص ابن سينا في تجربته الصوفية .

والأمر الذي يهمنا في هذه الدراسة هو أن نبين كيف أن الاتجاه الصوفي

عند ابن سينا إنما يعد من ناحية أخرى تعبيراً عن الإشرافية الأفلاطونية التي سيكتمل بناؤها عند شهاب الدين السهروردي المقتول ، وأن هذا الاتجاه الإشرافي عند ابن سينا هو الذي يعبر عن مذهبه الخاص الذي أودعه كتاب الحكمة المشرقية والذي لانعرف عنه شيئاً كثيراً ، ولكتنا نجد صدهاء في رسائله الصوفية ، وفي الجزء الثاني من الإشارات .

أما فلسفة الشفاء فإنها تلخيص لمذهب المشائين في الحكمة وقد كانت في عصره الحكمة الشائعة لجمهور الباحثين والفلاسفة .

نصوص مختارة من آثار ابن سينا الفلسفية

أولاً : من « كتاب الإشارات والتنبيهات »

١ - الإلهيات : في الوجود وعمله

الفصل الأول

أعلم انه قد يغلب على أوهام الناس أن الوجود هو المحسوس وأن مالا يتاله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال وأن مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك ، ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود ، لا يخلو : اما أن يكون بحيث يتاله الحس . أو لا يكون فان كان بعيدا من أن يتاله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب وإن كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين مقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل الا كذلك .

فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال وإن كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال .

فاذن الإنسان من حيث هو واحو الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف . وكذلك الحال في كل كلى .

الفصل لثانى (ووم وتنبيه)

ولعل قائلًا منهم: إن الإنسان مثلاً ، إنما هو الإنسان من حيث له أعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك . ومن حيث هو كذلك فهو محسوس . فننبه ونقول له إن الحال فى كل عضو كلى مما ذكرته أو تركته كالحال فى الإنسان نفسه .

الفصل الثالث (تنبيه)

إن لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الووم والحس لكان الحس والووم يدخلان فى الحس والووم ولكان العقل الذى هو الحكم الحق يدخل فى الووم ومن بعد هذه الأصول ليس شئ من العشق والحجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل فى الحس والووم وهى من علائق الأمور المحسوسة فما ظنك بموجودات أن كانت خارجة الدوات عن درجات المحسوسات وعلائقها .

الفصل الرابع (تذييب)

كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار إليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده .

الفصل الخامس (تنبيه)

الشئ قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولاً فى وجوده ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقته الثلاثية كأنها علتاه للمادية والصورية . وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بملة أخرى أيضاً غير

هذه ليست هي علة تقوم مثلثته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة
الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية .

الفصل السادس (تفييه)

(١) أعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في
الأعيان أم ليس بموجود بعد ما تمثل عندك أنه من خط و سطح ولم يتمثل
لك أنه موجود .

الفصل السابع (اشارة)

(١) العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية ، علة لبعض تلك
العلل كالصورة أو لجمعها ؛ في الوجود وهي علة الجمع بينها . والعلة الغائية -
التي لأجلها الشيء - علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في
وجودها . فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها أن كانت من الغايات . التي نتحدث
بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها .

الفصل الثامن (اشارة)

إن كانت علة أولى فهي علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود
في الوجود .

الفصل التاسع

١ - كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى
غيره : فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه . أولا يكون .

فان وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته ، وهو القيوم .

وإن لم يجب ، لم يجوز أن يقال : إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً بل
إن قرن باعتبار ذاته شرط ، مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً أو مثل شرط
وجود علته ، صار واجباً . وإن لم يقرن بها شرط للاحصول علة ولا عدمها ،
بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الامكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي
لا يجب ولا يمتنع . فكل موجود : إما واجب الوجود بذاته . أو ممكن
الوجود بذاته .

الفصل العاشر (اشارة)

(١) ماحقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته ، فانه ليس
وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن . فان صار أحدهما
أولى فلحضور شيء أو غيبه . فوجود كل ممكن هو من غيره .

الفصل الحادى عشر (تنبيه)

(١) إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد
السلسلة ممكناً في ذاته ، والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضاً وتجب
بغيرها ولتزد هذا بيانا .

الفصل الثانى عشر (شرح)

(١) كل جملة كل واحد منها معلول ، فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها
(٢) وذلك لأنها ، إما أن لا تقتضى علة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة
وكيف يتأتى هذا وإنما تجب باحادها؟ وإما أن تقتضى علة هي الآحاد بأسرها ،
فتكون معلولة لذاتها ، فان تلك الجملة والكل شيء واحد . وأما الكل بمعنى إكل
واحد فليس به الجملة . وإما أن تقتضى علة هي بعض الآحاد وليس بعض

الآحاد أولى بذلك من بعض اذا كان كل واحد منها معلولا لأن علته أولى بذلك . وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي .

الفصل الثالث عشر (إشارة)

(١) كل علة جملة هي غير شيء من آحادها ، فهي علة أولا للآحاد ثم للجملة ؛ والا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها ، فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتاج إليها بل ربما كان شيء ما ، علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الإطلاق .

الفصل الرابع عشر (إشارة)

(١) كل جملة مترتبة من علل ومعلومات على الولاء ، وفيها علة غير معلولة ، فهي طرف لأنها إن كانت وسطا فهي معلولة .

الفصل الخامس عشر (إشارة)

(١) كل سلسلة مترتبة من علل ومعلومات - كانت متناهية أو غير متناهية - فقد ظهر أنها اذا لم يكن فيها إلا معلول ، احتاجت إلى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا .

وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية . فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته .

الفصل السادس عشر (إشارة)

(١) كل أشياء تختلف بأعيانها وتتنق في أمر مقوم لها : فاما أن يكون ما تنفق فيه لازما من لوازم ما تختلف فيه فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر .

وإما أن يكون ما يختلف فيه لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر . وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضا عرضا لما يختلف فيه وهذا غير منكر وإما أن يكون ما يختلف فيه عارضا عرضا لما تتفق فيه وهذا أيضا غير منكر .

الفصل السابع عشر : (إشارة)

(١) قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وأن تكون صفة له ، سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة . ولكن لا يجوز أن تكون الصفة هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم قبل الوجود .

الفصل الثامن عشر : إشارة

واجب الوجود المتعين :

إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره . وإن لم يكن تعينه لذلك ، بل لأمر آخر ، فهو معلول . لأنه إن كان وجود واجب الوجوب لازما لتعينه ، كان الوجود لازما لماهية غيره ، أو صفة ، وذلك محال . وإن كان عارضا ، فهو أولى بأن يكون لعله . وإن كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعله . فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة ، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده . وهذا محال . وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق ، فكلامنا في ذلك السابق وباقي الأقسام محال .

الفصل التاسع عشر : فائدة

علم من هذا :

أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد ، فانما تختلف بعلى أخرى . وأنه

إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلة ، وهي المادة ، لم يتعين إلا أن يكون في طبيعة من حق نوعها أن يوجد شخصا واحدا . وأما إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن تحمل على كثيرين ، فتعين كل واحد بعلة ، فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر ، إذا كان لا إختلاف بينها في الموضع وما يجري مجراه .

الفصل العشرون : تذييب

قد حصل من هذا :

أن واجب الوجود واحد ، بحسب تعين ذاته . وأن واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا .

الفصل الحادى والعشرون : إشارة

لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين ، أو أشياء تجتمع ، لوجب بها ، ولكان الواحد منها ، أو كل واحد منها ، قبل واجب الوجود ، ومقوما لواجب الوجود . فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم .

الفصل الثانى والعشرون : إشارة

كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ، على ما اعتبرناه قبل ، فالوجود غير مقوم له في ما هيته . ولا يجوز أن يكون لازما لذاته ، على ما بان . فبقي أن يكون عن غيره .

الفصل الثالث والعشرون : تنبيه

كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس ، يجب به ، لا بذاته . وكل جسم محسوس ، فهو متكثر : بالقسمة الكمية ، وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة .

أيضا كل جسم محسوس فستجد جميعا آخر من نوعه ، أو من نوعه
إلا باعتبار جسميته . وكل جسم محسوس ، وكل متعلق به معلول .

الفصل الرابع والعشرون : إشارة

واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في ماهية ذلك الشيء ، لأن
كل ماهية لما سواه ، مقتضيه لإمكان الوجود .

وأما الوجود فليس بماهية لشيء ، ولا جزء من ماهية شيء ، أعني الأشياء
التي لها ماهية ، لا يدخل الوجود في مفهومها ، بل هو طارئ عليها .

فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في معنى جنسى ، ولا نوعى ،
فلا يحتاج إذن إلى أن يتفصل عنها بمعنى فصل أو عرض ، بل هو منفصل
بذاته ، فذاته ليس لها حد ، إذ ليس لها جنس ولا فصل .

الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبيه

ربما ظن أن معنى الوجود لا فى موضوع بعم الأول وغيره عموم
الجنس ، فيقع تحت جنسى الجوهر .

وهذا خطأ ، فان الوجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس
يعنى به الوجود بالفعل وجوداً لا فى موضوع ، حتى يكون من عرف أن
زيداً هو فى نفسه جوهر ، عرف منه أنه موجود بالفعل ، أصلاً ، فضلاً عن
كيفية ذلك الوجود . بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ، وتشارك فيه
الجواهر النوعية عند القوة ، كما تشارك فى الجنس ، هو أنه ماهية وحقيقة ،
إنما يكون وجودها لا فى موضوع .

وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ، لذاتيهما ، لا لعلته .

وأما كونه موجودا بالفعل ، الذى هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا فى موضوع ، فقد يكون له بعله ، فكيف المركب منه ومن معنى زائد ؟! فالذى يمكن أن يحمل على زيد كالجنس : ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلا . لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم ، بل الوجود الواجب له ، كالماهية لغيره . واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس ، لم يصر باضافة معنى سلبى إليه جنسا لشيء . فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية . بل من لوازمها ، لم يصر بأن يكون لا فى موضوع ، جزءا من المقوم ، فيصير مقوما ، وإلا لصار باضافة المعنى الإيجابي إليه جنسا للأعراض التى هى موجودة فى موضوع .

الفصل السادس والعشرون : إشارة.

العند : يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع . وكل ما سوى الاول معمول ، والمعلوم لا يساوى المبدأ الواجب . فلا ضد للأول من هذا الوجه . ويقال عند الخاصة ، لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع ، إذ كان فى غاية البعد طباعا ، والاول لا تتعلق ذاته بشيء ، فضلا عن الموضوع ، فالاول لا ضد له بوجه .

الفصل السابع والعشرون : تنبيه

الأول لا ند له ، ولا ضد له ، ولا جنس له . ولا فصل له ، فلا حدد له ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلى .

الفصل الثامن والعشرون : إشارة

الاول معقول الذات قائمها ، فهو قيوم برى . عن العلائق ، والعهد ،

والمواد ، وغيرها ، مما يجعل الذات بحال زائدة ، وقد علم أن هذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته .

الفصل التاسع والعشرون : تنبيه

تأمل كيف لم يحتج بآياتنا لثبوت الاول ووحدانيتها ، وبراهته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود . وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم . « سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق » . أقول : إن هذا حكم لقوم . ثم يقول : « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ؟ » أقول : إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .

٢ - التمهيد الخامس - في الصنع والابداع :

الفصل الأول : وهم وتنبيه

أنه قد سبق إلى الأوهام العامة أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء الذي يسمونه فاعلاً هو من جهة المعنى الذي تسمى به العامة المفعول مفعولاً ، والفاعل فاعلاً .

وتلك الجهة أن ذاك أوجد وصنع وفعل ، وهذا أوجد وفعل وضع ، وكل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر ، وجود بعد ما لم يكن . وقد يقولون : إنه إذا وجد ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ، حتى إنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً ، كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء ، حتى إن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول : لو جاز على الباري

تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم ، لان العالم عنده ، إنما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده ، أى أخرجه من العدم إلى الوجود ، حتى كان بذلك فاعلا ، فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم ، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم ، حتى يحتاج إلى الفاعل ؟

وقالوا : لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود ، لكان كل موجود ، مفتقرا إلى موجد آخر ، والبارى أيضا ، وكذلك إلى غير النهاية . ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك ، وفيما يجب أن يعتقد في هذا .
الفصل الثانى : تنبيه

يجب علينا أن نحلل معنى قولنا : صنع ، وفعل ، وأوجد : إلى الاجزاء البسيطة من مفهومه ، ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضى . فنقول : إذا كان شئ من الاشياء معدوما ، ثم إذا هو موجود بعدم العدم بسبب شئ ما ، فانا نقول له : « مفعول » . ولا نبالى الآن ، أكان أحدهما محمولا عليه الآخر : مساويا ، أو أعم ، أو أخص ، حتى يحتاج مثلا إلى أن يزداد فيقال : موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ . يتحرك من الشئ ، ومباشرة ، وبالة ، ويقصد اختيارى ، أو غيره ، أو بطبع ، أو تولد : أو غير ذلك ، أو بشئ من مقابلات هذه ، فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك . على أن الحق أن هذه الامور زائدة على كون الشئ مفعولا . والذي يقابله ، ويكون بسببه ، فانا نقول له . فاعل ، والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل : فعل بآلة ، أو بحركة ، أو بقصد أو بطبع ، لم يكن أورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا ، أو يتضمن تكريرا فى المفهوم .

أما النقص : فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع . فاذا قال : فعل بالطبع ، كان كأنه قال : فعل ، ما فعل .

وأما التكرير : فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار . فإذا قال :
فعل بالاختيار ، كان كأنه قال : الإنسان حيوان . فإذا كان مفهوم الفعل
ذلك ، أو بعض مفهوم الفعل ، فليس يضرنا ذلك في غرضنا . ففي مفهوم
الفعل وجود وعدم ، وكون ذلك الوجود بعدالعدم ، كأنه صفة لذلك الوجود
محمولة عليه . فأما العدم فلن يتعلق بفاعل الوجود المفعول . وأما كون هذا
الوجود موصوفا بأنه بعد العدم ، فليس بفعل فاعل ؟ ولا جعل جاعل ؟ إذ
هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم . فبقي
أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود . إما وجود ما ليس بواجب
الوجود . وإما وجود ما يجب أن يسبق وجوده العدم .

الفصل الثالث : تكملة وإشارة

فالآن لنعتبر أنه لأي الأمرين يتعلق ، فنقول : إن مفهوم كونه غير
واجب الوجود بذاته ، بل لغيره ، لا يمتنع أن يكون على قسمين : أحدهما
واجب الوجود بغيره دائما ، والثاني : واجب الوجود بغيره وقتا ما . فإن
هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره . ويسلب عنها واجب الوجود بذاته
من حيث المفهوم ، ما لم يمنع شيء من خارج . وأما مسبوق العدم فليس له
إلا وجه واحد ، وهو في مفهومه أخص من مفهوم الأول . والمفهومان جميعا
يحمل عليهما التعلق بالغير . وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ، ويحمل
على مفهوميهما معنى فإن ذلك المعنى : للأعم ، بذاته أولا . وللأخص بعده
ثانيا . لأن ذلك المعنى لا يلحق الأخص ، إلا وقد لحق الأعم ، من غير عكس
حتى لو جاز هنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده لغيره ، ويمكن له
في حد نفسه ، لم يكن هذا التعلق . فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه

الآخر . ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلومات ، ليس في حال الحدوث فقط ، فهذا التعلق كان دائما . وكذلك لو كان لكونه مسبوقا بعدم ، فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعد عدم فقط ، حتى يستغنى بعد ذلك عن الفاعل .

الفصل الرابع تنبيه

الحادث بعد ما لم يكن ، له قبل لم يكن فيه : ليس كقبلية التي هي على الاثنين ، التي قد يكون بها ما هو قبل ، وما هو بعد ، معا ، في حصول الوجود . بل قبلية قبل لا تثبت مع البعد . ومثل هذا ففيه أيضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة . وليس تلك القبلية : هي نفس عدم ، فقد يكون عدم بعد ، ولا ذات الفاعل ؛ فقد تكون قبل ، ومع ، وبعد . فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال .

وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ، لن يتألف المقادير من غير منقسمات .

الفصل الخامس إشارة .

ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن إلا لذي قوة تغير حال ، أعني الموضوع ؛ فهذا الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك أعني بتغير ومتغير ، لا سيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا يتقطع ، وهي الوضعية الدورية . وهذا الاتصال يحتمل التقدير ، فان « قبلا » قد يكون أبعد ، و« قبلا » قد يكون أقرب ، فهو كم معد للتغير وهذا هو الزمان ، وهو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان .

الفصل السادس إشارة

كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده حاصلًا . وليس هو قدرة القادر عليه ، وإلا لكان إذا قيل في المحال : إنه غير مقدور عليه ، أو أنه غير ممكن في نفسه فقد قيل : إنه غير مقدور عليه ؛ لأنه غير مقدور عليه ، أو أنه غير ممكن في نفسه ؛ لأنه غير ممكن في نفسه .

فبين إذن أن هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه . وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع ، بل هو إضافي ، فيفتقر إلى موضوع ، فالجاءت بتقديمه قوة وجوده ، وموضوع .

الفصل السابع : تنبيه .

الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة : مثل البعدية والزمانية والمكانية . وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود ، وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا ، وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ، ووجود آخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول .

وأما الآخر فليس بتوسط هذا بينه ، وبين ذلك الآخر في الوجود ، بل يصل إليه الوجود لآعنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا مارا على الآخر . وهذا مثل ما نقول : حركت يدي فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت يدي ، أو ثم تحركت يدي وإن كانا معا في الزمان . فهذه بعدية بالذات . ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته ، فتخلينا عن غيره قبل حاله من غيره ، قبلية بالذات : وكل موجود عن

غيره ، يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ، بل إنما له الوجود عن غيره . فاذن لا يكون له وجود ، قبل أن يكون له وجود ، وهو الحدوث الذاتي .

الفصل الثامن : تنبيه

وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة ، أو إرادة ، أو غير ذلك أيضا ، من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل في تميم كون العلة علة بالفعل :

مثل الآلة : حاجة النجار إلى القدوم . أو المادة . حاجة النجار إلى الخشب أو المعان . حاجة النشار إلى نشار آخر . أو الوقت : حاجة الأدمى إلى الصيف . أو الداعى : حاجة الآكل إلى الجوع . أو زوال المانع : الغسال إلى زوال الدجن .

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة فعل ، سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحالة ، أو لم تكن موجودة أصلا . فإذا لم يكن شيء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجودا ، ولكنه ليس لذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة . فإذا وجدت كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك - وجب وجود المعلول ، وإن لم توجد ، وجب عدمه .

وأيهما فرض أبدأ ، كان ما بازائه أبدا ، أو وقتا ما ، كان وقتا ما . وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول ، لم يعد أن يجب عنه سرمد . فان لم يسم هذا مفعولا ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى .

الفصل التاسع : تنبيه

الإبداع هو أن يكون من الشيء وجسود لغيره ، متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان . وما يتقدمه عدم زماني ، لم يستغن عن متوسط . والإبداع أعلى مرتبة من التكوين ولاحداث .

الفصل العاشر . تنبيه وإشارة .

كل شيء لم يكن ثم كان ، فبين في العقل الأول أن نرجح أحد طرفي إمكانه وصار أولى بشيء وبسبب ، وإن كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البين ، ويفزع إلى ضروب من البيان . وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء . إما أن يقع ، وقد وجب عن السبب . أو بعد لم يجب بل هو في حد الإمكان عنه ؛ إذ لا وجه للامتناع عنه فيعود في الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ، ولا يقف فالحق أنه يجب عنه .

الفصل الحادي عشر : تنبيه

مفهوم أن علة ما ، بحيث يجب عنها غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها وإذا كان الواحد يجب عنه شيان ، فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم ، مختلفتي الحقيقة . فاما أن يكونا من مقوماته . أو من لوازمه ، أو بالتفريق . فان فرضنا من لوازمه ، عاد الطلب جذعا ، فتنتهي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين . إما للماهية ، وإما لأنه موجود ، وإما بالتفريق ، فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة .

الفصل الثاني عشر : أوهام وتنبيهات

قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس ، موجود لذاته ، واجب لنفسه .

لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجبا .

وتلوت قوله تعالى :

« لا أحب الآفلين »

فان الهوى في حظيرة الإمكان ، أقول ما .

وقال آخرون : بل هذا الوجود المحسوس معلول ثم افترقوا : فمنهم من زعم : أن أصله وطبيعته غير معلولين ، لكن صنعته معلولة . فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين . وأنت خير باستحالة ذلك و منهم من جعل وجوب الوجود لضدين ، أو لعدة أشياء . وجعل غير ذلك من ذلك . وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم . ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ثم افترقوا : فقال فريق منهم : إنه لم يزل ، ولا وجود لشيء عنه ، ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه . ولولا هذا ، لكنت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي ، لا نهاية لها ، موجودة بالفعل ؛ لأن كل واحد منها وجد ، فالكل وجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة ، كلية منحصرة في الوجود قالو: وذلك محال وإن تكن كلية حاصرة لأجزائها معا ، فإنها في حكم ذلك . وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال ، توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فينقطع إليها ما لا نهاية له ؟ ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الأحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ؟ ومن هؤلاء من قال : إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده .

ومنهم من قال : لا يمكن وجوده إلا حين وجد . ومنهم من قال :

لا يتعلق وجوده بحين ، ولا بشيء آخر ، بل بالفاعل ولا يسأل عما فعل ،
أو لم يفعل . فهؤلاء هؤلاء .

وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحداية الأول ، يقولون إن واجب الوجود
بذاته ، واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية . وإنه لم يتميز
في العدم الصريح حال الأولى فيها به أن لا يوجد شيئا ، أو بالاشياء أن لا
توجد عنه أصلا ، وحال بخلافها .

ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة لإلداع ، ولا أن تسنح جزافا ، وكذلك
لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك بلا تجدد حال . وكيف تسنح إرادة
لحال تجددت ، وحال ما يتجدد كحال ما يمهّد له التجدد فيتجدد .

وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شيء ، حالا واحدة مستمرة
على نهج واحد ، سواء جعلت التجدد لا يمر تيسر ، أو لا يمر زال ، مثلا
كحسن من الفعل وقت ما تيسر ، أو وقت معين ، أو غير ذلك مما عد .

وكقبح كان يكون له ، أو كان قد زال أو عائق أو غير ذلك كان
فزال . قالوا : فاذن كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود ، عن إفاضة
الخير والجود ، هو كون المعلول مسبوق العدم ، لا محالة .

فهذا الداعي ضعيف ، قد انكشف لذوى الانصاف ضعفه . على
انه قائم في كل حال ، وليس في حال أولى بإيجاب السبق منه في حال .

وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه ، واجب الوجود لغيره ، فليس
يناقض كونه دائم الوجود بغيره ، كما نبهت عليه .

وأما كون غير المتناهي كلا موجوداً ، لكون كل واحد وقتاً ما ، موجوداً ؛ فهو توهم خطأ ؛ فليس إذا صح على كل واحد حكم ، صح على كل محصل ، إلا لكان يصح أن يقال : الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود ، لأن كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحمل الإمكان على الكل ، كما يحمل على كل واحد .

قالوا : ولم يزل غير المتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدوماً ، إلا شيئاً بعد شيء . وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم .

وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله مالا نهاية له ، أو أحتاج شيء منها إلى أن ينقطع إليه مالا نهاية له ، فهو قول كاذب ، فان معنى قولنا : توقف كذا على كذا ، هو أن الشئين وصفاً معاً بالعدم ، والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول . وكذلك الاحتياج .

ثم لم يكن ألبتة ولا في وقت من الأوقات يصح أن يقال : إن الآخر كان متوقفاً على وجود مالا نهاية له ، أو محتاجاً إلى أن ينقطع إليه مالا نهاية له ، بل أي وقت فرضت ، وجدت بينه وبين الأخير أشياء متناهية .

ففي جميع الأوقات هذه صفته ، لا سيما والجميع عندهم ، وكل واحد ، واحد . فان عنيت بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها في وقت آخر ، لا يمكن أن يحصى عددها ، وذلك محال . فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن ، فكيف يكون مقدمة في إبطال نفسه ، أفبان يغير لفظها تغييراً لا يغير به المعنى ؟

فالواجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير

مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه ، كوناً أولياً ، وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها فيتبعضها التغير . فهذه هي المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هوائك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحداً .

٣ - في الغايات ومبادئها وفي الترتيب :

الفصل الأول : تنبيه

أتعرف ما الغنى الغنى التام ؟

هو الذى يكون غير متعلق بشيء خارج عنه أمور ثلاثة : فى ذاته ، وفى هيئات متمكنة من ذاته ، وفى هيئات كالية إضافية لذاته ، فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له : ذاته ، أو حال متمكنة من ذاته ، مثل شكل أو حسن أو غير ذلك ، أو حال لها إضافة ما ، كعلم ، أو عالمية ، أو قدرة أو قادية . فهو فقير محتاج الى كسب .

الفصل الثانى : تنبيه

إعلم أن الشيء الذى إنما يحس به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق من أن لا يكون ، فانه إذا لم يكن عنه ذلك : لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً ، وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً ، فهو مسلوب كمال ما ، يفتقر فيه الى الكسب .

الفصل الثالث : تنبيه

فما أقبح ما يقال : من أن الامور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها ، لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ، فان ذلك من المحاسن والامور اللامعة بالأشياء الشريفة . وأن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء ، وأن لفعله لمية .

الفصل الرابع : تذويب

أتعرف ما الملك ؟ الملك الحق هو الغنى الحق مطلقاً ، ولا يستغنى عنه

شيء في شيء ، وله ذات كل شيء ، لأن كل شيء منه ، أو مما منه ذاته . فكل شيء غيره فهو له مملوك ، وليس له إلى شيء فقر .

الفصل الخامس : تنبيه

أتعرف ما الجود ؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا عوض . فكل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ، ليس بجواد ولعل من يهب ليستعويض معاملة ، وليس بجواد . وليس العوض كله عينا ، بل وغيره ، حتى الثناء ، والمدح ، والتخلص من المذمة ، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على ما ينبغي . فمن جاد لبشر ، أو ليحمد ، أو ليحسن به ما يفعل ، فهو مستعويض غير جواد . فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه ، وطلب قصدي ، لشيء يعود إليه . واعلم أن الذي يفعل شيئا ، لو لم يفعله ، قبح به ، أو لم يحسن منه ، فهو بما يفعله من فعله متخلص .

الفصل السادس : إشارة

والعالي لا يكون طالبا أمرا لأجل السافل ، حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض ؛ فان ما هو غرض قد يتميز عند الاختيار من تقيضه ، ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب ، حتى إنه لو صح أن يقال فيه : إنه أولى في نفسه وأحسن ، ثم لم يكن عند التماثل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن ، ولم يكن غرضا . فاذن الجواد ، والمملك الحق ، لا غرض له . والعالي لا غرض له في السافل .

الفصل السابع : تنبيه

كل دائم حركة بإرادة ، فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة

إليه ، حتى كونه منفصلا ، أو مستحقا للمدح . فما جل عن ذلك ، ففعله أجل من الحركة والإرادة .

الفصل الثامن : وهم وتنبيه

اعلم أن ما يقال : من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه ، شيء . لا مدخل له في أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن يزهيه ويمجده ، ويزكيه ، ويكون تركه ينقص منه . ويثلمه . وكل هذا ضد الغنى .

الفصل التاسع : إشارة

لا تجد إن طلبت مخاصا إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلي في العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، فيفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه . وكل ذلك هو العناية . وهذه جملة ستهدي سبيل تفاصيلها

الفصل العاشر : تنبيه

قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق : بإرادة كلية . وإرادة جزئية . وتعلم أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى ، يجب أن يكون ذاتا عاقية مفارقة . فان كانت مستكلة الجوهر بفضيلتها ، لم يصحبها فقر ، فكانت إرادة مما يشبه العناية المذكورة . وأنت تعلم أن المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم ، على انقطاع ، أو على اتصال . بل إما أن يكون . محصل الطبيعة ، أو معدومها والأمور الدائمة : لا يجوز أن يقال : لم يزل شيء لها مفقودا ، ثم حصل . ولا يجوز أيضا أن يقال : لم يزل حاصلا ، وهو مطلوب . بل كما لا تها حاضرة حقيقية ، ليست جرئية ظنية ، ولا تخيلية . وليست نسب أمثال ما ذكرناه

إلى الأجسام السماوية ، نسبت نفوسنا إلى أجسامنا ، في أن يحصل منها حيوان واحد ، كما عاينه حالنا ، لأن نفس الواحد منا مرتبطة ببديته ، من حيث تصميمه ، لتطلب مبادئ الكمال منه ، ولولا هذا ، لكانا جوهرين متباينين . وأما نفس السماء فهي : إما صاحب إرادة جزئية . أو صاحب إرادة كلية متعلق بها ، لينال من ضربا من الاستكمال ، إن كان ، وفيه سر .

الفصل الحادى عشر : إشارة وتنبيه

ولا يمكن أن يقال : إن تحريكها للسماء لداع شهوانى ، أو غضبى ، بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى . ولا بد أن تكون لمعشوق ومختار : إما لينال ذاته . أو حاله . أو ما يشبهها . ولو كان للأول . لوقف إذا نال أو طلب المحال . وكذلك لو كان لطلب ينل الشبه من حيث يستقر . فهو لينل شبهه لا يستقر . فلا ينال كماله إلا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم ، وذلك إذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ، ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ، ولنوعه أو صنفه حفظ بالتعاقب .

فيكون المتشوق متشبهها بالأمور التى بالفعل ، من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفاضل من حيث هو تشبه بالعالى ، لا من حيث هو إفاضة على السافل . ومبدأ ذلك فى أحوال الوضع التى هى هيئات فياضة . وإنما يجرى ما بالقوة فيها يجرى الفعل ، بما يمكن من التعاقب .

الفصل الثانى عشر : تنبيه

لو كان التشبه به واحداً ، لكان التشبه فى جميع السماوية ، واحداً . وهو

مختلف . ولو كان لواحد منه بالآخر مشابهة ، لشابه في المنهاج ، وليس كذلك إلا في قليل .

الفصل الثالث عشر : وهم وتنبيه

ذهب قوم إلى أن التشبيه به واحد فقط . وأن الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة . ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أية جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة : ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيئة نفاة لما تحتها ، وإن لم تكن الحركة في أصلها لذلك . جمعت : بين الحركة لما استدعى منها الحركة ، من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاة . ونحن نقول : لو جاز أن يتوخى بهيئة الحركة تقع السافل ، جاز أن يتوخى بالحركة ذلك أيضا . وكان لقائل أن يقول : لما كان لها أن تتحرك وأن تسكن ، سواء لديها الأمران ، مثل جهتي الحركتين ، ثم كان أن تتحرك أنفع للسافل اختارته . بل إذا كان الأصل هو أنها لا تعمل لأجل السافل ، بل إنما تطلب شيئا عاليا ، فيتبعه تقع ، فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك . وإذا كان كذلك ، وقع الاختلاف هنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع . فاذن التشبيه به أمور مختلفة بالعدد . وإن جاز أن يكون التشبيه الأول واحدا ، ولأجله تشابهت الحركات في أنها دورية .

الفصل الرابع عشر زيادة تبصرة

الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبيه بعد أن تعرفه بالجملة . فان قوى البشر وهم في عالم الغربة ، قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا ؟ وجود أنه إذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد أمرا ، أن يعرض منه في بدته اتفعال يليق بذلك التشبيه ، من طلب الدوام ،

كما يعرض في بدنك من اتصالات تتبع اتفعال نفسك .

وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه ، فربما لاح لك سر واضح خفي ، فاجتهد واعلم أنه كيف يمكن ذلك ، وأنها تكون هيئة تشبه الخيالات ، لاعقلية صرفة ، وإن كانت خيالات عن عقلية صرفه بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية . وأنت عندما تلوح المعقولات في نفسك ، تصيب محاكاة لها من خيالك ، بحسب استعدادك ، وربما تأدت إلى حركات من بدنك . ثم إن اشتيت ضربا آخر من البيان مناسب لما كنا فيه ، فاسمع .

الفصل الخامس عشر : تنبيه

القوة : قد تكون على أعمال متناهية ، مثل تحريك القوة التي في المدرة . وقد تكون على أعمال متناهية ، مثل تحريك القوة التي للسماء . تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية . وإن كانا قديقا لان غير هذين المعينين .

الفصل السادس عشر : إشارة

الحركات التي تفعل خدوداً ونقطاً ، هي التي يقع بها الوصول والبلوغ ، عن محرك موصل ، يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل ، فان الإيصال ليس قبل المفارقة ، والحركة ، وغير ذلك مما لا يقع في آن .

ثم إنه يزول عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد . وتكون صيرورته غير موصل دفعة ، وإن بقي زماناً ، لا ككون الشيء مفارقاً ومتحركاً . والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة ، غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة . وبينها زمان كل فيه موصلاً ، وهو زمان السكون لاحتالة فكل حركة في مسافة تنتهي إلى حد ما ، تنتهي إلى سكون فيه . فتكون غير

الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل. فالحركة الوضعية هى التى بها يستحفظ الزمان المتصل ، وهى الدورية .

الفصل السابع عشر : فائدة

إنما يجب أن يقال : صار غير موصل ، ولا يجب أن يقال ما يقولون : صار مفارقا ، لأن الحركة ، والمفارقة - التى هى الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه - ليست تقع دفعه ، ولا فيها ما هو أول حركة ، ومفارقة ، وأن يزول كونه موصلا ، واقع دفعة .

الفصل الثامن عشر : تذييب

فالحركة التى يجب أن تطلب حال القوة عليها ، من حيث هى غير متناهية ، هى الدورية .

الفصل التاسع عشر : إشارة

أعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية ، يحرك جسما غيره ، لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهيا ، فإذا حرك بقوته جسما ، من مبدأ تقضيه ، حركات لا تنهى فى القوة ، ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة ، فيجب أن يحركه أكثر من ذلك ، من المبدأ المفروض ، فتقع الزيادة التى بالقوة ، فى الجانب الآخر ، فيصير الجانب الآخر متناهيا أيضا هذا محال .

الفصل العشرون : مقدمة

إذا كان شئ ما ، يحرك جسما ، ولا ممانعة فى ذلك الجسم ، كان قبول الأكبر للتحرريك ، مثل قبول الأصغر ، لا يكون أحدهما أعصى ، والآخر أطوع ، حيث لا معاوقة أصلا .

الفصل الحادى والعشرون : مقدمة أخرى

القوة الطبيعية لجسم ما ، إذا حركت جسمها ، ولم يكن فى جسمها معاوقة أصلا ، فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت فى القبول ، بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة .

الفصل الثانى والعشرون : مقدمة أخرى

القوة فى الجسم الأكبر ، إذا كانت مشابهة للقوة فى الجسم الأصغر ، حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر ، تشابهت القوتان بالإطلاق ، فانها فى الجسم الأكبر أقوى وأكثر ، اذ فيها من القوة شبيهة تلك الزيادة .

الفصل الثالث والعشرون : إشارة

نقول : لا يجوز أن يكون فى جسم من الأجسام ، قوة طبيعية تحرك ذاك الجسم بلا نهاية . وذلك لأن قوة ذلك الجسم ، أكثر وأقوى من قوة بعضه ، لو انفرد ، وليس زيادة جسمه فى القدر تؤثر فى منع التحريك ، حتى تكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة ، بل المتحرك كان فى حكم ما لا يختلفان ، والمحرك كان مختلفان ، فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية ، عرض ما ذكرنا ، وإن حرك الأصغر حركات متناهية ، كانت الزيادة على حركاته ، على نسبة متناهية ، فكان الجميع متاهيا .

الفصل الرابع والعشرون . تذنب

فالقوة المحركة للسماء غير متناهية ، وغير جسمانية ، فهى مفارقة عقلية .
وفى بعض النسخ : فهى غير جسمانية ، فهى مفارقة عقلية .

الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبیه

ولعلك تقول : جعلت السماء تتحرك من مفارق وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر للحريك أمراً عقلياً صرفاً ، بل هو قوة جسمانية . فجوابك أن الذى ثبت هو محرك أول ، ويجوز أن يكون الملاصق للحريك قوة جسمانية .

الفصل السادس والعشرون :

ولعلك تقول : إن جاز ذلك فيكون متناهى التحريك ، لادائم التحريك ، فيكون لغير هذه الحركة : فاسمع ، واعلم ، أنه يجوز أن يكون محرك غير متناهى التحريك . يحرك شيئاً آخر ، ثم يصدر من ذلك الآخر ، حركات غير متناهية لاعلى أنها تصدر عنه لو اتفرد ، بل على أنه لا يزال يفعل عن ذلك المبدأ الأول ، ويفعل . وأعلم أن قبول الاتفعالات غير المتناهية ، غير التأثير غير المتناهى . وللتأثير غير المتناهى ، على سبيل الوساطة ، غير تأثيره على سبيل المبدئية وإنما يمتنع فى الاجسام أحدهذه الثلاثة فقط .

الفصل السابع والعشرون : إشارة

فالمبدأ للمفارق العقلى لا يزال تفيض منه تحريكات نفسانية ، للنفس السماوية ، على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث .

ولأن تأثير المفارق متصل ، فما يتبع ذلك التأثير متصل . على أن المحرك الأول هو المفارق . ولا يمكن غير هذا .

الفصل الثامن والعشرون ستشهاد

صاحب المشائين قد شهد : بأن محرك كل كرة ، يحرك تحريكاً غير متناه . وأنه غير متناهي القوة . وأنه لا يكون بقوة جسمانية . ففعل عنه كثير من أصحابه ، حتى ظنوا : أن المحركات بعد الأول قد تتحرك بالعرض لأنها في أجسام . والعجب أنهم جعلوا لها تصورات عقلية ، ولم يحضروا أن التصور العقلي غير ممكن للجسم ، ولا لقوة جسم : فهو غير ممكن : لما يتحرك بذاته أو يتحرك بالعرض : أى بسبب متحرك بذاته . وأنت إن حققت لم تستجز أن تقول : إن النفس الناطقة التى لنا ، متحركة بالعرض ، إلا بالمجاز ، وذلك لأن الحركة بالعرض ، هى أن يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه ، الذى هو منطبع فيه .

الفصل التاسع والعشرون : إشارة

الأول ليس فيه حيثان لواحد نيته . فيلزم - كما علمت - أن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط ، اللهم إلا بالتوسط ، وكل جسم - كما علمت - مركب من هيولى وصورة . فيتضح لك أن المبدأ الأقرب بوجوده : عن اثنين . أو عن مبدأ فيه حيثان ، ليصبح أن يكون عنه اثنان معاً . لأنك علمت أنه ليس ولا واحدة ، من الهيولى والصورة ، علة للأخرى بالإطلاق ، ولا واسطة بالإطلاق . بل تحتاجان إلى ما هو علة لكل واحدة منهما ، أو لهما معاً . ولا يكونان معاً غن ما لا فيقسم ، بغير توسط . فالمعلول الأول عقل غير جسم . وأنت ، قد صبح لك وجود عدة عقول متباينة . ولا شك أن هذا المبدع الأول فى سلسلتها ، أو فى حيزها العقلى .

الفصل الثلاثون : تنبيه

قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية ، أفلاكها وصكواكبها

كثيرة العدد ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها : كان فلكا
محيطا بالأرض :

موافق المركز . أو خارج المركز

أو فلكا غير محيط مثل التدويرات . أو كوكبا . شيئا هو مبدأ حركة
مستديرة على نفسه ، لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب . وأن الكواكب
تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركوزة فيها ، لا بأن تنحرق
لها أجرام الافلاك .

ويزيدك في بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة ،
وأوجيه ، وحال عطارد ، وأوجيه ، وأنه لو كان هناك انحراف يوجبه
جريان الكواكب ، أو جريان فلك التدوير ، لم يعرض ذلك كذلك .

وتعلم أنها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية ، على قياس واحد .
ونعلم أنه ليس يجوز أن يقال ماربما يقال : إن السائل منها معشوقه الخاص
هو ما فوقه .

وتعلم أنها لم تختلف أوضاعها وحركتها ، ومواضعها ، بالطبع ، إلا بأنها
ليست من طبيعة واحدة ، بل هي طبائع شتى ، وإن جمعها كونه بحسب
القياس إلى الطبائع العنصرية ، طبيعة واحدة .

فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سببا قريبا للبعض في
الوجود ، أم أسبابها تلك الجواهر المتفارقة ؟ ومن هنا تتوقع منا
بيان ذلك .

الفصل الحادى والثلاثون (هداية)

إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل ، فانما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك الشخص المعين. فلو كان جسم فلكى، علة لجسم فلكى يحويه ، لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة، وجدتها الإمكان. أما الوجود والوجوب، فبعد العلة ووجوبها . ولكن وجود المحوى، وعدم الخلاء فى الحاوى ، هما معا ، فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى ، العلة ، كان معه للمحوى إمكان ، لأن تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب ، على تشخص المعلول . فلا يخلو : إما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه . أو غير واجب مع وجوبه . فان كان واجبا مع وجوبه، كان للملاء المحوى واجبا مع وجوبه. وقد بان أنه يكون ممكنا مع وجوبه . وإن كان غير واجب ، فهو ممكن فى نفسه، واجب بعله. فالخلاء غير ممتنع بذاته ، بل بسبب . وقد بان أنه ممتنع بذاته . فليس شئ من السماويات علة لما تحته . وللمحوى فيه . وأما أن يكون المحوى علة لما هو أشرف ، وأقوى ، وأعظم ، منه ، أعنى الحاوى ، فغير مذهب إليه بوم ، ولا ممكن .

الفصل الثانى والثلاثون (وهم وتنبيه)

ولعلك تقول . هب أن علة الجسم السماوى غير جسم ، فلا بد لك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم ، حاو، ومحوى ، سواء كان عن واحد ، أو عن اثنين . ولا محالة أن إمكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره ، لأنك تجعل للحاوى وجوداً عن علة ، قبل وجود المحوى . فاسمع واعلم أن الحاوى إنما كان وجوده بصحب إمكان المحوى، إذا كان علة تسبق المحوى ، فيكون للمحوى مع وجوده إمكان، حين يحدد

بوجوده السطح ، فلا يجب معه ما يملؤه ، إن كان مغلولا ، بل يجب بعده .
وأما إذا لم يكن علة ، بل كان مع العلة ، لم يجب أن يسبق تحدد سطحه
الداخل وجود الملاء الذى فيه ، لأنه ليس هناك سبق زمانى أصلا . وأما
الذاتى فأنما يكون للعلة ، لا لما ليس بعلة ، بل مع العلة . بل نقول إن الحاوى
والمحوى وجبا معا عن شيئين .

الفصل الثالث والثلاثون (وهم وتنبيه)

أو لعلك تزيد فتقول : إذ خرج عن الأصول التى تقررت، أنه قد يوجد
عن غير جسم ، حاو ، وآخر وغير جسم يوجد عنه المحوى . فيكون وجوب
الحاوى مع وجوب الآخر غير الجسم ، بالذات . ولكن المحوى معلول للآخر
غير الجسم ؛ فإذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر ، كان ممكنا . فيكون فى
حال ما يجب الحاوى ، فالمحوى ممكن . فجوابك : أن هذا هو المطلب الأول
عند التحقيق . وجوابه ذلك بعينه . فإن المحوى إنما هو ممكن بحسب قياسه
إلى الآخر الذى هو علة له . وذلك القياس لا يفرض إمكان الخلاء بوجه .
إنما يفرضه تحدد الحاوى فى باطنه . ثم تحدد الحاوى لاسبق له على المحوى
وليس كل ما هو بعد معلول ، فهو بعد ، لأن القبلية والبعدية ، إذا كانتا
بحسب العلية والمعلولية ، فحيث لم يكن علية ولا معلولية ، لم يجب قبلية
ولا بعدية . ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة ، علة ، لم يجب أن يكون
ما مع القبل بالعية ، قبلا ، اللهم إلا بالزمان .

الفصل الرابع والثلاثون (وهم وتنبيه)

ولعلك تقول : إن الحاوى والمحوى جميعا ، بحسب اعتبار تفسيمها ، غير واجبي
الوجود ، فيخلو مكانيهما غير واجب الوجود ، فاسمع . إن هذين إذا أخذنا

مما ممكنين ، لم يكن هناك تحديد لشيء ، ولا مكان إن لم يملأ كان خلاه .
وانما يعرض ما يعرض ، إذا كان محددأ ، فيلزم مع تحديده أن يكون
الحد محيطا بملأه ، أو غير محيط بملأه ، فيكون خلاه .

الفصل الخامس والثلاثون (إشارة)

وهذا القول واحد بعينه ، سواء نسب التقدم : إلى صورة الجسم الحاوى .
أو نفسه التى تكون كصورته أو إلى جملة .

الفصل السادس والثلاثون (تذييب)

قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللا بعضها لبعض . وأنت إذا
فكرت مع نفسك ، علمت أن الأجسام إنما تفعل بصورها . والصورة القائمة
بالأجسام والتى هى كمالية لها ، إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها .
ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم ، لجهولى أو صورة ، حتى
يوجد لها أولا فيوجد بها الجسم . فاذن الصور الجسمية لا تكون أسبابا
لهيولات الأجسام ، ولا لصورها . بل لعلها تكون معدة لأجسام آخر ،
لصور ما يتجدد عليها أو أعراض .

الفصل السابع والثلاثون (هداية وتخصيل)

فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب الوجود
إلا واحداً فقط ، لا يشارك شيئا آخر فى جنس ولا نوع . فتكون هذه الكثرة
من الجواهر غير الجسمانية معلولة . وقد علمت أيضا أن الأجسام السماوية ،
معلولة لعل غير جسمانية ، فتكون هى من هذه الكثرة . وقد علمت أن واجب
الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ لاثنتين معا ، إلا بتوسط أحدهما ، ولا مبدأ

للجسم إلا بتوسط . فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرأ من هذه الجواهر العقلية ، وواحداً . وأن تكون الجواهر العقلية الأخر بتوسط ذلك الواحد . والساويات بتوسط العقلیات .

الفصل الثامن والثلاثون (زيادة تحصيل)

وليس يجوز أن تترتب العقلیات ترتبها، ويلزم الجسم السماوى عن آخرها؛ لأن لكل جسم سماوى مبدأ عقلياً ، إذ ليس الجسم السماوى بتوسط جرم سماوى . فيجب أن تكون الأجرام السماوية تبتدىء في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية . من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود ، مع نزول السماويات .

الفصل التاسع والثلاثون (زيادة تحصيل)

فمن الضروري إذن أن يكون جوهر عقلي ، يلزم عنه : جوهر عقلي ، وجرم سماوى . ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد ، من حيثيتين . وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الأول ؛ لأنه واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة ، واعتبارات متكررة ، كما مر . وغير ممتنع في معلولاته . فاذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد . وأمكن أن تصدر عنه معلوماته . ولا حيثيتى اختلاف هناك إلا ما كان لكل شيء منها : أنه بذاته إمكاني الوجود . وبالأول واجب الوجود . وأنه يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، فيكون بماله من عقله الأول الموجب لوجوده ، وبماله من حالة عنده ، مبدأ لشيء . وبماله من ذاته ، مبدأ لشيء آخر ، ولأنه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوماً من مختلفات ، وكيف لا ، وله ماهية إمكانية ، ووجود من غيره واجب ، ثم يجب أن يكون

الأمر الصوري منه ، مبدأ للكائن الصوري ؛ والأمر الأشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة ، فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به ، مبدأ لجوهر عقلي ، وبالأخر مبدأ لجوهر جسماني ، ويجوز أن يكون للأخر تفصيل أيضا إلى أمرين ، بهما يصير سببا لصورة ومادة جسميتين .

الفصل الأربعون (وهم وتنبيه)

وليس إذا قلنا إن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف يجب أن يصح عكسه ، حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل ، يوجب وجود مخالف ، ويتسلل إلى غير النهاية ؛ فانك تعلم أن الموجب لا ينمكس كليا .

الفصل الحادي والأربعون (تذكير)

فالأول يبدع جوهرأ عقليا ، هو بالحقيقة مبدع ، وبتوسطه : جوهرأ عقليا ، وجرما سماويا ، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي ، حتى تتم الأجرام السماوية ، وينتهي إلى جوهر عقلي ، لا يلزم عنه جرم سماوي .

الفصل الثاني والأربعون (إشارة)

فيجب أن تكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الأخير ، ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ، ولا يكتفى ذلك في استقرار لزومها مالم تقتزن بها الصورة ، وأما الصورة فتفيض أيضا من ذاك العقل ، ولكن تختلف في هيولاتها ، بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب استعداداتها المختلفة ، ولا مبدأ لاختلافاتها إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط ، وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام تفاصيلها ؛ وإن فطنت لملتها ، وهناك توجد صور العناصر ، ويجب

فيها : بحسب نسبها من السماوية ، ومن أمور منبعثة من السماوية ، امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها ، وهناك تفيض النفوس النباتية ، والحيوانية ، والناطقة ، من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم ، وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية ، وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العالية ، وهذه الجملة ، وإن أوردناها على سبيل الاختصاص فإن تأملك ما أعطيته من الأصول يهديك سبيل تحقيقها ، من طريق البرهان .

٤ - في مقامات العارفين :

الفصل الأول (تنبيه)

إن للعارفين مقامات ودرجات يخصصون بها وهم في حياتهم الدنيا ، دون غيرهم ، فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم ، قد نضوها وتجردوا عنها ، إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية منهم ، وأمر ظاهرة عنهم يستنكرها ، من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقصها عليك ، وإذا قرع سمعك فيما يقرعه ، وسرد عليك فيما تسمعه . قصة لسلامان ، وأبسال . فأعلم أن « سلامان » مثل ضرب لك ، وأنت « إبسالا » مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله ، ثم حل الرمز إن أظقت .

الفصل الثاني (تنبيه)

المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ينخص باسم : « الزاهد » والمواظب على فعل العبادات ، من القيام والصيام ونحوهما ، ينخص باسم : « العابد » ، والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سره ، ينخص باسم : « العارف » وقد يتركب بعض هذه مع بعض .

الفصل الثالث (تنبيه)

الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري بمتاع الدنيا، متاع الآخرة، وعند العارف تنزه ما ، عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق ، والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب ، وعند العارف رياضة ما ، لهما وقوى نفسه المتوهمه والمتخيلة ، ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور ، إلى جناب الحق . فتصير مسألة لاسر الباطن ، حينما يستجلى الحق لا تنازعه ، فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم . بل مع تشييع منهاله، فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس .

الفصل الرابع (إشارة)

لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده ، بأمر نفسه ، إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه ، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينها ، يفرغ كل واحد منها لمصاحبه عن مهم ، لو تولاه بنفسه لآزدخم على الواحد كثير ، وكان مما يتعسر إن أمكن ، وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل ، يحفظه شرع ، يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة ، لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه ، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند ربه القدير الخبير ، فوجب معرفة : المجازى ، والشارع ، ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ، ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير ، حتى اشتهرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا ، الأجر الجزيل في الآخرة ، ثم

زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوا بها ، فيما هو مولون وجوهم شطره . فانظر : إلى الحكمة . ثم إلى الرجمة . والنعمة . تلحظ جنابا تبهر لك عجائبه ثم أقم ، واستقم .

الفصل الخامس : إشارة

العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئا على عرفانه . وتغيبه له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه . لا لرغبة أو رهبة . وإن كانا ، فيكون المرغوب فيه . أو المرهوب منه . هو الداعي وفيه المطلوب . ويكون الحق ليس الغاية ، بل الوسيلة إلى شيء غيره هو الغاية . وهو المطلوب دونه .

الفصل السادس : إشارة

المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه ، فانه لم يطعم لذة البهجة به ، فيستعطفها ، إنما معارفته مع اللذات المخدجة ، فهو حنون إليها غافل عما وراءها .

وما مثله بالقياس إلى العارفين ، إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنكين ، فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون ، واقتضرت بهم المباشرة على طيبات اللعب ، ضاروا بتعجبون من أهل الجد ، إذا ازوروا عنها ، عاثفين لها عاكفين على غيرها : كذلك من غرض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق أعلق كفيه بما يليه من اللذات ، لذات الزور ، فتركها في دنياه عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها . وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه ، ليخوله في الآخرة شبعه منها ، فيبعث إلى : مطعم شهى . وشرب هنى : ومنكح بهى

وإذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في أولاه وأخراه ، إلا إلى لذات قبقيه ،
وذنبه . والمستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار ، قد عرف اللذة الحق ،
وولى وجهه سمتها ، مسترحماً على هذا الأخوذ عن رشده إلى ضده . وإن
كان ما يتوخاه بكده ، مبدولاً بحسب وعده .

أول درجات حرركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة . وهو ما يعترى
المستبصر باليقين البرهاني . أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني . من الرغبة
في اعتلاق العروة الوثقى . فيتحرك سيره إلى القدس ، لينال من روح الاتصال
فما دامت درجة هذه فهو مرید .

ثم إنه ليجتاج إلى الرياضة . والرياضة متوجة إلى ثلاثة أغراض : الأول
تنحية ما دون الحق عن مسن الإيثار . والثاني : تطويع الأمانة ، للنفس
المطمئنة ، لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهيمات المناسبة للأمر القدسي ؛
منصرفة عن التوهيمات المناسبة للأمر السفلي ، والثالث : تلطيف السر للتنبه .
والأول : يعين عليه الزهد الحقيقي . والثاني يعين عليه عدة أشياء : العبادة
المشفوعة بالفكرة . ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من
الكلام ، موقع القبول من الاوهام . ثم نفس الكلام الواعظ ، من قائل ذكي
بعبارة بليغة ، ونعمة رخيصة ، وسمت رشيد . وأما الغرض الثالث : فيعين
عليه : الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ، ليس
سلطان الشهوة .

الفصل التاسع : إشارة

ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما . عنت له خلاصات من اطلاع
نور الحق عليه ، لذينة كما أنها بروق تومض إليه ، ثم تحمد عنه . وهو المسمى

عندهم « أوقاتا » وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد إليه . ووجد عليه .
ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي ، إذا أمعن في الارتياض

الفصل العاشر : إشارة

ثم أنه ليتوغل في ذلك . حتى يغشاه في غير الارتياض . فكلمها لمح شيئا
عاج منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمرا ، فغشيه غاش . فيكاد
يرى الحق في كل شيء .

الفصل الحادي عشر : إشارة

ولعله إلى هذا الحد تستعلي عليه غواشيه ، ويزل هو عن سكينته ، فينتبه
جليسه لاستيفازه عن قراره .

فاذا طالت عليه الرياضة ، لم تستفزه غاشية ، وهدى للتليس فيه .

الفصل الثاني عشر : إشارة

ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغا ، ينقلب له وقته سكينته . فيصير المخطوف ،
مألوفاً . والوميض ، شهابا بينا . وتحصل له معارفة مستقرة ، كأنها صفة
مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته . فاذا انقلب عنها ، انقلب خسران آسفا .

الفصل الثالث عشر : إشارة

ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به . فاذا تغافل في هذه المعارفة ، قل
ظهوره عليه ، فكان : هو — وهو غائب — حاضرا . — وهو ظاعن — مقبلا .

الفصل الرابع عشر : إشارة

ولعله إلى هذا الحد إنما تتيسر له هذه المعارفة أحيانا . ثم يتدرج إلى أن

تكون له ، متى شاءه ،

الفصل الخامس عشر : إشارة

ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره ، إلى مشيئة ، بل كلما لاحظ شيئا ، لاحظ غيره ، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار . فيسبح له تعريج عن عالم الزور ، إلى عالم الحق ، مستقر به ، ويحتف حوله الغافلون .

الفصل السادس عشر : إشارة

فاذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره مرآة مجلوة ، محاذيا بها شطر الحق . ودرت عليه اللذات العلى . وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق . وكان له نظر إلى الحق . ونظر إلى نفسه . وكان بعد مترددا .

الفصل السابع عشر : إشارة

ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلاحظ جناب القدس فقط . وإن لاحظ نفسه فمن حيث هي لحظة ، لا من حيث هي بزيتها . وهناك يحق الوصول .

الفصل الثامن عشر : تنبيه

الالتفات إلى ما تنزه عنه ، شغل . والاعتداد بما هو طوع من النفس ، عجز . والتبجح بزينة اللذات ، من حيث هي لذات ، وإن كان بالحق ، تيه . والإقبال بالكلية على الحق خلاص .

الفصل التاسع عشر : إشارة

العرفان مبتدي . من : تفريق . وتفض . وترك . ورفض . بمعن في

جمع ، هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق . منه إلى الواحد .
ثم وقوف .

الفصل العشرون : اشارة

من أثر العرفان للعرفان ، فقد قال بالثاني . ومن وجد العرفان كأنه
لا يجده ، بل يجد المعروف به ، فقد خاض لجة الوصول . وهناك درجات
ليست أقل من درجات ما قبله ، آثرنا فيها الاختصار . فانها لا يفهمها
الجديث . ولا تشرحها العبارة ولا ويكشف المقال عنها ، غير الخيال . ومن
أحب أن يتعرفها ، فليتدرج إلى أن يصير: من أهل المشاهدة ، دون المشافهة.
ومن الواصلين للعين . دون السامعين للأثر .

الفصل الحادى والعشرون : تنبيه

العارف هش بش ، بسام ، يبجل الصغير ، من تواضعه ، كما يبجل الكبير ،
وينبسط من الخامل ، مثل ما ينبسط من النبیه .

وكيف لا يهش ، وهو فرحان بالحق ، وبكل شىء . فانه يرى فيه الحق .
وكيف لا يسوى ، والجميع عنده سواسية ؟ أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل .

الفصل الثانى والعشرون : تنبيه

العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف ، فضلا عن سائر
الشواغل الخالجة وهى فى أوقات انزعاجه بسره إلى الحق ، إذ أتاح حجاب
من نفسه ، أو من حركة سره ، قبل الوصول . فأما عند الوصول : فاما
شغل له بالحق عن كل شىء . وإما سعة للجانبين بسعة القوة . وكذلك عند
الإنصراف فى لباس الكرامة . فهو أهشى خلق الله يبهجته .

الفصل الثالث والعشرون : تنبيه

العارف لا يعنيه التجسس والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعثر به الرحمة، فانه مستبصر بسر الله في القدر. وأما إذا أمر بالمعروف، أمر برفق ناصح، لا بعنف معير. وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله.

الفصل الرابع والعشرون : تنبيه

العارف شجاع، وكيف لا، وهو بمعزل عن تقية الموت؟ وجواد، وكيف لا، وهو بمعزل عن محبة الباطل؟ وصفاح للذنوب، وكيف لا، وتقسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر؟ ونساء للأحقاد، وكيف لا، وذكره مشغول بالحق؟

الفصل الخامس والعشرون : تنبيه

العارفون قد يختلفون في الهمم. بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر. على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر. وربما استوى عند العارف الكشف والترف. بل ربما أثر الكشف. وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر. بل ربما أثر التفل. وذلك عندما يكون الهاجس بباله. استحقار ما خلا الحق. وربما أصغى إلى الزينة، وأحب من كل جنس عقيلته، وكره الخداج والسقط. وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة.

فهو يرتاد البهاء في كل شيء. لأنه مزينة حظوة من العناية الأولى، وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه. وقد يختلف هذا في عارفين. وقد يختلف في عارفين بحسب وقتين.

الفصل السادس والعشرون : تنبيه

والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه ، فغفل عن كل شيء ، فهو في حكم من لا يكلف ، وكيف ، والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف ؟

الفصل السابع والعشرون : إشارة

جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد . ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ، ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل . فمن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه ، لعلها لا تناسبه . وكل ميسر لما خلق له .

ثانيا : رسالة في أقسام العلوم العقلية

الحمد لله ملهم الصواب . ومنور الأبواب : وواهب العقول والتكفل بالعدل وصلواته على المصطفين من أنبيائه خصوصا محمدا النبي وآله (وبعد) فقد التمت مني أن أشير إلى أقسام العلوم العقلية إشارة تجمع إلى الإيجاز الكمال . وإلى البيان الإكمال . وإلى التحقيق التقريب . وإلى التثويب الترتيب فبادرت إلى مساعدتك ونزلت عند اقتراحك ولم أتعذ شرطك ولا تجاوزت مقالك واستعنت بمن ضمن للمجاهدين في الهداية، وأولى أولياء المخلصين الرعاية وإياه أسأل التوفيق لسواء الطريق .

(فصل في ماهية الحكمة)

الحكمة صناعة نظر . يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

(فصل في أول أقسام الحكمة)

الحكمة تنقسم إلى قسم نظري مجرد وقسم عملي . والقسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ويكون المقصود إنما حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة . والقسم العملي هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه فلا يكون المقصود حصول

رأى فقط بل حصول رأى لأجل عمل فغاية النظرى هو الحق وغاية العمل هو الخير .

(فصل فى أقسام الحكمة النظرية)

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة : العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعى . والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضى والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهى . وإنما كانت أقسامه هذه الأقسام لأن الأمور التى يبحث عنها إما أن تكون أموراً حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة مثل أجرام الفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها وما يوجد من الأحوال خاصاً بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والفساد والنشور والبلى والقوى والكيفيات التى عنها تصدر هذه الأحوال وسائر ما يشبهها فهذا قسم . وإما أن تكون أموراً وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعاقبة بها مثل التزبيح والتدوير والكربية والمخروطية ومثل العدد وخواصه فانك تفهم الكرة من غير أن تحتاج فى تفهمها إلى فهم أنها من خشب أو ذهب أو فضة ولا تفهم الإنسان إلا ونحتاج إلى أن تفهم أن صورته من لحم وعظم وكذلك تفهم التقدير من غير حاجة إلى فهم الشيء الذى فيه التقدير . ولا تفهم القطوسة إلا مع حاجته إلى فهم الشيء الذى فيه القطوسة . ومع هذا كله فالتدوير والتزبيح والتقدير والاحديداب لا توجد إلا فيما يحملها من الأجرام الواقعة فى الحركة فهذا قسم ثان . وإما أن تكون أموراً لا وجودها ولا حدودها مفتقرين إلى المادة والحركة . أما من الذوات فمثل ذات الأحد الحق رب العالمين وأما من الصفات فمثل الهوية والوحدة والكثرة والعلّة والمعلول والجزئية والكلية والتمامية والنقصان وما أشبه هذه المعانى . ولما كانت

الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة كانت العلوم بحسبها على أقسام ثلاثة والعلم الخاص بالقسم الأول يسمى طبيعيا والعلم الخاص بالقسم الثاني يسمى رياضيا والعلم الخاص بالقسم الثالث يسمى إلهيا .

(فصل في أقسام الحكمة العملية)

لما كان تدبير الانسان إما أن يكون خاص بشخص واحد وإما أن يكون غير خاص بشخص واحد والذي يكون غير خاص هو الذي إنما يتم بالشركة والشركة إما بحسب اجتماع منزلى علوى وإما بحسب اجتماع مدنى كانت العلوم العملية ثلاثة . واحد منها خاص بالقسم الأول ويعرف به أن الانسان كيف ينبغي أن يكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة ويشتمل عليه كتاب أرسطاطاليس فى الأخلاق . والثانى منها خاص بالقسم الثانى ويعرف منه أن الانسان كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجته وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة ويشتمل عليه كتاب أرونس فى تدبير المنزل وكتب فيه لقوم آخرين غيره . والثالث منها خاص بالقسم الثالث ويعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله ما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو فى السياسة وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما فى النواميس والفلاسفة لا تزيد ناموس ما تظنه العامة أن الناموس هو الحيلة والمخديعة بل الناموس عندهم هو السنة والمثال القائم الثابت وتزول الوحي والعرب أيضا تسمى الملك النازل بالوحي ناموسا وهذا الجزء من الحكمة

العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة وتعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع والتي تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية وبين الدعاوى الباطلة كلها .

(فصل في أقسام الحكمة الطبيعية)

الحكمة الطبيعية منها ما يقوم مقام الأصل ومنها ما يقوم مقام الفرع وأقام ما يقوم منها مقام الأصل ثمانية (قسم) به تعرف الأمور العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة والطبيعة والإنسان بالنهاية وغير النهاية وتعلق الحركات بالمحركات وإثباتها إلى محرك أول واحد غير متحرك وغير متناهي القوة لا جسم ولا في جسم ويشتمل عليه كتاب الكيان (والقسم الثاني) يعرف به أحوال الأجسام التي هي أركان العالم وهي السموات وما فيهن والعناصر الأربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة فيما صنعها ونفذها ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم (والقسم الثالث) يعرف منه حال الكون والفساد والتوليد والنشوء والبلى والاستحالات مطلقا من غير تفصيل ويبين فيه عدد الأجسام الأولى القابلة لهذه الأحوال ولطيف الصنع الإلهي في ربط الأرضيات بالسموات واستبقاء الأنواع على فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين اللتين أحدهما شرقية والأخرى غربية منحرفة عنها ومواجهة لها ويحقق أن هذه كلها بتقدير العزيز العليم ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد . (والقسم الرابع) نتكلم فيه في الأحوال التي تعرض في العناصر الأربعة قبل الامتزاج لما يفرض لها من أنواع الحركات والمخلخل والتكاثف بتأثير السموات فيها فتكلم بالعلامات والشهب والغيوم

والأمطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل والبحار والجبال ويشتمل على ثلاث مقالات من كتاب الآثار العلوية (والقسم الخامس) يعرف منه حال الكائنات ويشتمل عليه كتاب المعادن وهو المقالة الرابعة من الآثار العلوية (والقسم السادس) يعرف منه حال الكائنات النباتية ويشتمل عليه كتاب النبات (والقسم السابع) يعرف منه حال الكائنات الحيوانية ويشتمل عليه كتاب طبائع الحيوان (والقسم الثامن) يشتمل على معرفة النفس والقوى الداركة التي في الحيوانات وخصوصا التي في الإنسان ونبين أن النفس التي في الإنسان لا تموت بموت البدن وإنما جوهر روحاني إلهي ويشتمل عليه كتاب النفس والحس والمحسوس .

(أقسام الحكمة الفرعية الطبيعية)

(فمن ذلك) الطب والغرض فيه معرفة مبادئ البدن الإنساني وأحواله من الصحة والمرض وأسبابها ودلائلها ليدفع المرض وتحفظ الصحة (ومن ذلك) أحكام النجوم وهو علم تخميني والغرض فيه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض وبقياسها إلى درج البروج وبقياس جملة ذلك إلى الأرض على ما يكون من أحوال أدوار العالم والملك والمالك والبلدان والمواليد والتحاويل والتسميير والاختبارات والمسائل (ومن ذلك) علم الفراسة والغرض فيه الاستدلال من الخلق على الأخلاق (ومن ذلك) علم التعبير والغرض فيه الاستدلال في المتخيلات الحكمية على ما شاهدته النفس من علم الغيب فخيلته القوة الخيلة بمثال غيره (ومن ذلك) علم الطلسماء والغرض فيه تمزيج القوى السائية بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا في عالم الأرض (ومن ذلك) التبرنجيات

والغرض فيه تمزيج القوى من جواهر العالم الأرضي ليحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب (ومن ذلك) علم الكيمياء والغرض فيه سلب الجواهر المعدنية خواصها وإفادتها خواص غيرها وإفادة بعضها خواص بعض ليتوصل إلى اتخاذ الذهب والفضة من غيرها من الأجسام .

(الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية)

وهي أربعة علم العدد . وعلم الهندسة . وعلم الهيئة . وعلم الموسيقى . علم العدد يعرف منه حال أنواع العدد وخاصية كل نوع في نفسه وحال النسب بعضها من بعض . وعلم الهندسة يعرف منه حال أوضاع الخطوط وأشكال السطوح وأشكال المتسطحات والنسب كلها إلى المقادير كلها إنما هي مقادير والنسب التي لها بما هي ذوات أشكال وأوضاع ويشتمل عليه أصول كتاب اقليدس . وعلم الهيئة يعرف فيه حال أجزاء العالم في أشكالها وأوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وأبعاد ما بينها وحال الحركات كالتي للأفلاك والتي للكواكب وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التي بها تتم الحركات ويشتمل عليه كتاب المجسطي . وعلم الموسيقى يعرف منه حال الأبعاد والأجناس والمجموع والانتقالات والابقاع وكيفية تأليف اللحن والهداية إلى معرفة الملامى كلها بالبرهان .

(الأقسام الفرعية للعلوم الرياضية)

من فروع العدد عمل الجمع والتفريق بالهندي . وعمل الجبر والمقابلة . ومن فروع الهندسة . علم المساحة . وعلم الحيل المتحركة وعمل جبر الانتقال وعلم الأوزان والموازين وعلم آلات الجزئية . وعلم المناظر والمرايا . وعلم نقل المياه . ومن فروع علم الهيئة عمل الزيجات والتقويم ومن فروع علم الموسيقى اتخاذ الآلات العجيبة الغربية مثل الأرغن وما أشبهه .

(الأقسام الأصلية للعلم الإلهي)

هي خمسة (الأول) منها النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة والكثرة والوافق والخلاف والتضاد والقوة والفعل والعلة والمعلول (والقسم الثاني) هو النظر في الأصول والمبادئ مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها . (والقسم الثالث) هو النظر في اثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرد وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له في مرتبة وجوده وأنه وحده واجب الوجود بذاته ووجوده ما سواه يجب به ثم النظر في صفاته وأنها كيف تكون صفاته وأن الموهوم من لفظ كل صفة ما هو وأن الألفاظ المستعملة في صفاته مثل الواحد والموجود والقديم والعالم والقادر يدل كل واحد منها على معنى آخر ولا يجوز أن يكون الشيء الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه له معان كثيرة كل واحد منها غير الآخر وتعرف كيف يجب أن تفهم هذه الصفات له حتى لا نوجب في ذاته غيره وكثرة ولا يقدح في وحدانيته الذاتية الحقيقية (والقسم الرابع) هو النظر في اثبات الجواهر الأولى الروحانية التي هي مبدعته وأقرب مخلوقاته منزلة عنده والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها والغنى الذي يتعلق بكل منها في تميم الكل وهذه رتبة الملائكة السكروبيين ثم في اثبات الجواهر الروحانية الثانية التي هي بالجملة دون جملة تلك الأولى ودون درجاتها وطبقاتها وأقوالها .

وهذه هي الملائكة الموكلة بالسموات وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد في عالم الكون والفساد . (والقسم الخامس) في تسخير الجواهر الجسمانية السأوية والأرضية بتلك الجواهر الروحانية التي بعضها

عاملة في محرّكة وبعضها آمرة مروية عند رب العالمين وحيه وأمره والدلالة على ارتباط الارضيات بالسمويات والسمويات بالملائكة العاملة والملائكة العاملة بالملائكة المبلغة الممثلة وارتباط الكل بالأمر الذي ماهو الا واحد كالمح البصر وبيان ان الكل المبدع لا تفاوت فيه ولا خطور ولا في أجزائه وان مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض وأن الشرف فيه ليس بمحض بل هو الحكمة ومصلحة وهو ينبع في جهة خير فهذه أقسام الفلاسفة الأولى اعنى العلم الإلهي ويشتمل عليه كتاب ما طاطانوسقا إلى ما بعد الطبيعة ويعرف جميع هذا بالبرهان اليقيني .

(فروع العلم الهى)

(فمن ذلك) معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحي وان الوحي كيف يتأدى حتى يصير مبصرا أو مسموعا بعد روحانيته وأن الذى يأتي خاصة تكون له تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة وكيف يكون لهم إلهام شبيه بالوحي وكرامات تشبه المعجزات وما الروح الأمين روح القدس وان الروح الأمين من طبقات الجواهر الروحانية الثابتة وأن الروح القدس من طبقة الكروبيين (ومن ذلك) علم المعاد ويشتمل على تعريف الإنسان لو لم يبعث بدنه مثلا لكان له بقاء روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين وكانت الروح النقية التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذى يوجب الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة وأنها أجل من الذى صح بالشرع ولم يخالفه العقل انها تكون لبدنه إلا أن الله تعالى أكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعده بالجمع بين السعادتين الروحانية ببقاء النفس والجسمانية ببعث

البدن الذى هو عليه قد ير إن شاء هو ومتى شاء هو . وتبين ان تلك السعادة الروحانية كيف ان العقل وحده طريق إلى معرفتها واما السعادة البدنية فلا يبنى بوصفها الا الوحي والشرية وبمثل ذلك يعرف حال الشقاوة الروحانية التى لا تنفس الفجار وانها اشد ايلاما وادامة الشقاوة التى أوعدوا بحلوها بهم بعد البعث ويعرف أن تلك الشقاوة على من تدوم وعن تنقطع واما التى تختص بالبدن فالشرية او قفتهم على حتمها دون النظر والعقل وحده واما الشقاوة الروحانية فان العقل طريق اليها من جهة النظر والقياس والبرهان . والجسمانية تصح بالنبوة التى صحت بالعقل ووجبت بالدليل وهى متممة بالعقل فان كل مالا يتوصل العقل إلى اثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فانما يكون معه جوازه فقط فان النبوة تعقد على وجوده . أو عدمه فصلا وقد صح عنده صدقها ويتم عنده صدقها فيتم عنده ما صح وقصر عنه من معرفة . واذ قد أتى وصفنا على الأقسام الأصلية والفرعية للحكم فقد حان لنا ان نعرف أقسام العلم الذى هو آلة للانسان موضلة إلى كسب الحكم النظرية والعملية واقية عن السهو والغلط عن البحث والرؤية مرشدة إلى الطريق الذى يجب أن يسلك فى كل بحث ومعرفة حقيقة الصحيح وحقيقة الدليل الصحيح الذى هو البرهان وحقيقة الجدلى المقارب للبرهان وحقيقته الاقناعى القاصر عنها وحقيقة المغالط المدلس منها وحقيقة الشعرى الموهم تخيلا وهو صناعه المنطق .

(فى أقسام الحكمة التى هى المنطق : (أقسامها التسعة))

القسم الأول - يتبين فيه أقسام الألفاظ والمعانى من حيث هى ثلاثة وهى مفردة ويشتمل عليه كتابان ايساغوجى تصنيف فرتوس وهو المعروف بالمدخل (والقسم الثانى) يتبين فيه عدد المعانى المقررة الذاتية والشاملة

بالعموم لجميع الموجودات من جهة ما هي تلك المعاني من غير شرط تحصيلها في الوجود أو قوامها في العقل ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بقاطيغورياس أي المقولات .

(والقسم الثالث) يتبين فيه تركيب المعاني المفردة بالسلب والإيجاب حتى تصير قضية وخبراً يلزمه أن يكون صادقا أو كاذبا ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بباري أرمينياس أي العبارة (والقسم الرابع) يتبين فيه تركيب القضايا حتى يتألف منها دليل يفيد علما بمجهول وهو القياس ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بأنالوطيقا أي التحليل بالقياس (والقسم الخامس) يعرف منه شرائط القياس في تأليف قضاياها التي هي مقدماته حتى يكون ما يكتسب به يقينا لا شك فيه وعليه يشتمل كتابه المعروف بأنالوطيقا الثانية وأبودقطيقا أي البرهان (والقسم السادس) يشتمل على تعريف القياسات النافعة في مخاطبات من نقص فهمه أو علمه عن تبين البرهان في كل شيء في التي لا بد منها للمحاولات التي يراد منها إلزام مخود أو تحرز عن إلزام مذهبهم والمواضع التي تكتسب منها الحجج في الجدل والوصايا المجيب والسائل ويتضمنه كتابه المعروف بطونيقياي ضحة المواضع ويرسم أيضا بالطويقا أي الجدلي وبالجملة تعرف منه القياسات الاقناعية في الأمور الكلية (والقسم السابع) يشتمل على تعريف المغالطات التي تقع في الحجج والدلائل والمجاز والسهو والزلة فيها وتعيدها بأسرها كم هي والتنبيه على وجه التحرز منها ويتضمنه كتابه المعروف بسوفسطيكا أي نقض شبه المغالطين . (والقسم الثامن) يشتمل على تعريف المقاييس الخطابية البلاغية النافعة في مخاطبات الجمهور على سبيل المشاورات والمخاضات في المشاعرات أو المدح أو الذم أو الحيل النافعة في الإستعطاف والإستمالة والإغراء وتصغير الأمر وتكظيمه ووجوبه

المعاذير والمعاتبات ووجوه ترتيب الكلام في كل قصة وقصة وخطبة ويتضمنه كتابه المعروف بـ"طوريقا اي الخطابة" (والقسم التاسع) يشتمل على الكلام الشرعي انه كيف يجب ان يكون في فن فن ، وما أنواع التقصير والنقص فيه . ويشتمل عليه كتابه المعروف (بـ"غرائطقا") ويقال (بـ"ويطيقا") أي الشرعي . فقد دلت على أقسام الحكمة وظهر انه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع فان الذين يدعونها ثم يزيغون على منهاج الشرع انما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لان الصناعة نفسها توجبها فانها بريئة منهم (فلنختم الآن مقالتنا هذه بالحمد لله وصلواته على خير خلقه محمد وآله الطاهرين وصحابه أجمعين .

فجملته العلوم المعقولة المضبوطة في هذه الرسالة العظيمة ثلاثة وخمسون علما .

ثالثا : رسالة في إثبات النبوات

وتأويل رموزهم وأمثالهم

قال الرئيس أبو علي الحسين بن سينا رحمه الله تعالى (سألت) أصلحك الله تعالى أن أجعل جل ما خاطبتك به في إزالة الشكوك المتأكدة عندك في تصديق النبوة لا شتال دعاويهم على ممكن سلك به مسلك الواجب ولم يقم عليه حجة لا برهانية ولا جدلية ومنها ممتنعة تجري مجرى الخرافات التي للاشتغال في استيضاحها من المدعى ما يستحق أن يهزأ به في رسالة « فأجبتك » مد الله في عمرك إلى ذلك فابتدأت بأن قلت أن كل شيء بالذات فهو بعد بالفعل ما دام هو وكل شيء في شيء بالعرض فهو فيه بالقوة ومرة بالفعل ومن له ذلك بالذات فهو فيه بالفعل أبداً وهو المخرج لما فيه بالقوة إلى الفعل أما بواسطة أو بغير واسطة مثل ذلك الضوء مرئي بالذات وعلة الخروج كل مرئي بالقوة إلى الفعل كالنار وهو الحار بالذات وهو المسخن للسائر الأشياء أما بواسطة تسخينه الماء بتوسطه القمقمة وأما بلا واسطة لتسخينه بذاته أعني بماسة بلا متوسط ولهذا أمثلة كثيرة وكل شيء هو مركب من معنيين فاذا وجد أحد المعنيين مفارقا للثاني وجد الثاني مفارقا له مثاله السكنجبين مركب من الخل والعسل فاذا وجد الخل وبالعسل وجد العسل بلا خل وكالعنبر المصور المركب من نحاس وصورة إنسان إذا وجد النحاس بلا صورة إنسان وجد تلك الصورة بلا نحاس وكذلك يوجد في الاستقراء ولهذا أمثلة كثيرة « فأقول » إن في الإنسان قوة نبين به سائر الحيوان وغيره وهي المسماة بالنفس الناطقة وهي موجودة في جميع الناس على الإطلاق وأما في التفصيل فلا لأن في قواها تفاوتاً في الناس فقوة أولى منهية لأن تصير صور الكليات منترعة عن موادها ليس لها في ذاتها صورة ، ولهذا

سميت العقل الميولاني تشبيها بالمهيول وهي عقل تام بالقوة كالنار بالقوة مبردة لا كالنار بقوة محرق وقوة ثانية لها قدرة ومملكة على التصور بالصورة الكلية لاحتوائها على الآراء المسماة العامة وهو عقل قام بالقوة أيضا كقولنا النار لها على الإحراق قوة أو قوة ثالثة متصورة بصور الكليات المعقولة بالفعل منها القوتان الماضيتان وخرجتا إلى العقل وهو المسمى بالعقل الفعال وليس وجوده في العقل الميولاني بالفضل فليس وجوده فيه بالذات فاذن وجوده فيه من موجود هو فيه بالذات به خرج ما كان بالقسوة إلى الفعل وهو الموسوم بالعقل الكلي والنفس الكلية ونفس العالم وإذا كان القبول ممن له القوة المقبولة بالذات على وجهين إما بواسطة وأما بغير واسطة وكذلك إذا وجد القبول من العقل الفعال الكلي على وجهين فأما القبول عنه بلا واسطة فكقبول الآراء العامة وبداية العقول وإما القبول بتوسط فكقبول المعقولات الثانية بتوسط الآلات والمواد والحس الظاهر والحس المشترك والوهم والفكرة وإذا كانت النفس الناطقة تقبل كما بينا مرة بتوسط ومرة بغير توسط فليس له القبول بغير توسط بالذات فهو فيه بالعرض فهو في آخر بالذات مستفاد وهذا هو العقل الملكي الذي يقبل بغير توسط بالذات ويصير قبوله علة لقبول غيره من القوى وليس إختصاص المعقولات الأولى بالقبول بغير توسط إلا من جهتين على الاختصار من أجل سهولة قبولها أو من أجل أن القابل ليس يقول أن يقبل بغير توسط إلا ليسهل قبوله ثم رأينا في القابل والمقبول تفاوتاً في القوة والضعف والسهولة والعسرة وكان محالاً أن لا يتناهى لأن النهاية في طرف الضعف أن لا يقبل ولا معقولا واحداً بتوسط ولا بغير توسط والنهاية في القوة هو أن يقبل بغير توسط فيكون يتناهى في الطرفين وهذا خلف لا يمكن وقد بين أن الشيء المركب من معينين إذا وجد أحدهما المعينين

مفارقا للثاني وجد الثاني مفارقا له * وقد رأينا أشياء لا تقبل بغير واسطة
ووجدنا أشياء لا تقبل من إفاضات العقل بغير واسطة وأشياء تقبل كل الإفاضات
العقلية بغير واسطة وإذا تنهى في الطرف الضعيف يتناهى في الطرف القوى
وإذا كان التفاضل في الأسباب يجرى على ما أقول أن من الأسباب ما هي قائمة
بذاتها ومنها غير قائمة بذاتها والأول أفضل . والقائم بذاته أما صورة
وإنيات لا في مواد أو صورة ملابسة للمواد والأول أفضل . ولنقسم
الثاني إذا كان المطلب فيه الصور والمواد التي هي الأجسام فهي إما نامية أو
غير نامية والأول أفضل . والناطق إما ملكة أو بغير ملكة والأول أفضل
والحيوان أما ناطق أو غير ناطق والأول أفضل . والناطق أما بملكة أو
بغير ملكة والأول أفضل . وذو الملكة إما خارج إلى الفعل التام أو غير
خارج والأول أفضل . والخارج إما بغير واسطة أو بواسطة والأول
أفضل . وهو المسمى بالنبي وإليه انتهى التفاضل في الصور المادية وأن كان
كل فاضل يسود المفضل ويروسه فاذا النبي يسود ويروس جميع الاجناس التي
فضلها . والوحى هو هذه الإفاضة والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضه كأنها
عليه إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكلى بجرأة عنه لا لذاته بل العرض وهو
المرئي القابل وسميت الملائكة بأسمى مختلفة لأجل معاني مختلفة والجملة
واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجل تجزى القابل . والرسالة
هي إذا ما قبل من الإفاضة المسماة وحيا على أى عبارة استصوبت لصالح
عالمى البقاء والفساد علما وسياسة والرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة
المسماة وحيا على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسى بالسياسة
والعالم العقلى بالعلم . فهذا مختصر القول في إثبات النبوة وبيان ماهيتها وذكر
الوحى والملك والموحى وأما صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فتبين صحة
دعوته للعاقل إذا قاس بينه وبين غيره من الانبياء عليهم السلام ونحن

معرضون عن التطويل * وتأخذ الآن في حل المراميز التي سألتني عنها وقيل
أن المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزا وألفاظه إيماء وكما يذكر
أفلاطون في كتاب التواميس إن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل
الملكوت الإلهي وكذلك أجلة فلاسفة يونان وأنبيائهم كانوا يستعملون في
كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط
وأفلاطون وأما أفلاطون فقد عدل إرسطاطاليس في إذاعته الحكمة وإظهاره
العلم حتى قال إرسطاطاليس فاني وإن عملت كذا فقد تركت في كتبتي
مهاوى كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء العقلاء . ومتى كان يمكن
النبي محمدا صلى الله عليه وسلم أن يوقف على العلم أعرابيا جافا ولا سيما
البشر كلهم إذ كان مبعوثا إليهم كلهم . فأما السياسة فانها سهلة للأنبياء
والتكليف أيضا فكان أول ما سألتني عنه ما بلغ محمد صلى الله عليه وسلم عهد
ربه عز وجل . « الله نور السموات والأرض مثل نوره كشكاة فيها
مصباح المصباح في زجاجة الزجاجه كأنها كوكب دري توقد من شجرة
مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور
على نور يهدي الله بنوره من يشاء . ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل
شيء عليم^(١) » فأقول « النور اسم مشترك لمعنيين ذاتي ومستعار . والذاتي
هو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر ارسطاطاليس . والمستعار على
وجهين إما الخير وإما السبب الموصل إلى الخير والمعنى ههنا هو القسم
المستعار بكل في قسميه أعني الله تعالى خيرا بذاته وهو سبب لكل خير
كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي . وقوله السموات والأرض عبارة

عن الكل وقوله مشكاة فهو عبارة عن العقل الهولاني والنفس الناطقة لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهيؤ للاستضاءة . لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد والضوء أكثر، وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور كذلك قابله مشبه . بقابله وهو المشف وأفضل المشفات الهواء وأفضل الأهوية هو المشكاة فالرموز بالمشكاة هو العقل الهولاني الذي نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور، والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل لأن النور كما هو كمال للمشف كما حده به الفلاسفة ونخرج له من القوة إلى الفعل . ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة * وقوله « في زجاجة » لا كان بين العقل الهولاني والمستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر نسبته كنسبة الذي بين المشف والمصباح فهو الذي لا يصل في العيان من المصباح إلى المشف إلا بتوسط وهو المسرجة ويخرج من المسارج الزجاجية لأنها من المشفات القوابل للضوء * ثم قال بعد ذلك « كأنها كو كبدري » ليجعلها من الزجاج الصافي المشف لا الزجاج المتلون الذي لا يستشف فليس شيء من المتلونات يستشف . « تو قد من شجرة مباركة زيتونة » يعنى به القوة الفكرية التي هي موضوع مادة للأفعال العقلية كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج . « لاشرقية ولاغربية » الشرق في اللغة حيث يشرق منه النور والغرب حيث فيه يفقد النور ، ويستعار الشرق في حيث يوجد فيه النور والغرب في حيث يفقد فيه النور، فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه حين جعل أصل الكلام النور بناء عليه وقربه ثلاث ومعادنها فالرمز بقوله لا شرقية ولاغربية ما أقول أن الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على الإطلاق فهذا المعنى قواه شجرة لا شرقية ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على الإطلاق وهذا معنى قوله ولاغربية . قوله « يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه

نار» مدح القوة الفكرية ثم قال ولو مسها يعنى بالمس الاتصال والإفاضة وقوله نار لما جعل النور المستعار ممثلاً بالنور الحقيقي وآلاته وتوابعه مثل الحامل الذاتى الذى هو سبب له فى غيره بالحامل له فى العادة وهو النار وإن لم تكن النار بذى لون فى الحقيقة فالعادة العامة أنها مضيئة فانظر كيف راعى الشرائط وأيضاً لما كانت النار محيطة بالامهات مشبهاً بها المحيط على العالم لا إحاطة سقعية بل إحاطة تولية مجازية وهو العقل الكلى وليس هذا العقل كما ظن الاسكندر الإفروديسى ونسب الظن إلى أرسطو بالاله الحق الأول لأن هذا العقل الأول واحد من جهة وكثير من حيث هو صور كليات كثيرة فليس بواحد بالذات وهو واحد بالعرض فهو مستفيد الوحدة من له ذلك بالذات وهو الله الواحد جل جلاله وأما ما بلغ النبى عليه السلام عن ربه عز وجل من قوله تعالى يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية «فنقول» أن الكلام المستفيض فى استواء الله تعالى على العرش ومن أوضاعه أن العرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية وتدهى المتشبهة من المشرعين أن الله تعالى على العرش لا على سبيل حلول هذا وأما فى كلام الفيلسوف فانهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع الذى هو فلك الأفلاك ويذكرون أن الله تعالى هناك وعليه لا على حلول كما بين أرسطو فى آخر كتاب سماع الكيان والحكماء المشرعون اجتمعوا على المعنى بالعرش هو هذا الجرم هذا وقد قالوا أن الفلك يتحرك بالنفس حركه شوقية وإنما قالوا يتحرك بالنفس لأن الحركات إما ذاتية وإما غير ذاتية والذاتية إما طبيعية وإما نفسية . ثم بينوا أن نفسها هو الناطق الكامل الفعال ثم بينوا أن الأفلاك لا تفنى ولا تغير أن الدهر وقد ذاع فى الشرعيات أن الملائكة أحياء قطعاً لا يموتون كالإنسان الذى يموت فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت والحق

الناطق الغير الميث يسمى ملكا فالأفلاك تسمى ملائكة فاذا تقدم هذه المقدمات وصحح أن العرش محمول ثمانية ووضح أن تفسير المفسرين أنها ثمانية أفلاك والحمل يقال على وجهين حمل بشرى وهو أولى باسم الحمل كالحجر المحمول على ظهر الإنسان وحمل طبيعي كقولنا المَاء محمول على الارض والنار على الهواء والمعنى هنا هو الحمل الطبيعي لا الأول * وقوله «يومئذ والساعة والقيامة» فالمراد بها ما ذكره الشارع أن من مات قامت قيامته ولما كان تحقيق النفس الإنسانية عند المفارقة أكد جعل الوعد والوعيد وإشباهاها إلى ذلك الوقت * وأما ما بلغ النبي عليه الصلاة والسلام عن ربه عز وجل «أن على النار صراطا صفتة أنه أحد من السيف وأدق من الشعر ولن يدخل أحد الجنة حتى يجوز عايه فمن جاز عليه نجا ومن سقط عنه خسر» فتحتاج قبل هذا أن تعلم العقاب ما هو وأي شيء هو المعنى بالجنة والنار. «فأقول» إذا كان الثواب هو البقاء في العناية الإلهية الأولى مع عدم النزاع إلى ما لا سبيل إليه من الاشياء العلمية والعملية ، ولا يحصل ذلك إلا بعد الاستكمال من العلميات ومجانبة خسائس العمليات ، لثلاث عود عادة ومملكة تتوق إليها النفس توقان الألوف ، فيتعذر الصبر عنها وعليها ولن يحصل ذلك إلا بعد مخالفة النفس الحيوانية في أفعالها العملية ، وإدراكاتها العلمية إلا ما لا بد منه في هلك من هلك إلا بمطابقه الوهم من القوى الحيوانية الحاكم على الصورة المجردة في غيبة الحواس بالكذب والجسور المتسم بسمة العقل الهولاني بحلبة اللب لا جرم لا يعرى عن ارتياب في مقلده وارتداد في معتقده وفساد منتظر وعطب مستقبل فاذا فسد بالصورة المعتقد وجد النفس الناطقة في مطابقتها له نوعا من التطابق ، عارية عن الصور الشريفة العقلية المخرجة لها إلى الفعل وقد احوجت طبعها إدراك مانعها كحجر شاله إلى

العلو شائل فيبلغ به غير مركزه الطبيعي فقارقه فانتثنى إلى السفلى هابطا وإلى طبيعته معاودا إذ باين عائقه وذلك بعد أن فسدت آلاته التي كان يتصرف بها في إكتساب العقل المستفاد كالحس الظاهر والحس الداخلى والوهم والذكر والفكر فبقى هشتاقا إلى طبعه من إكتساب ما يتم ذاته وليس معه آلة الكسب وأى محبة أكثر منها ولا سيما إذا تقادم الدهر في بقاءها على تلك الحالة فأما في مطابقتها له من الحسائس العملية فيوشك أن تبقى النفس مفارقة لأحوالها السوء وقد ألف ما طابقتهم عليه ولم يمانعهم فيه من اللذة الشهوانية الحسية فأنى يحصل له ذلك ولا قوة شهوانية حسية معه ومثله كما يقال لا تعشق أحدا من السعد ومات الرجل فينتزع ما يدهمك الباقي فتبقى في حروقه الصبابة . وإذ تبين على الاختصار معنى العقاب والثواب فالآن نتكلم في ماهية الجنة والنار « فنقول » وإذا كان العوالم ثلاثا عالم حسى وعالم خيالى وهمى وعالم عقلى . فالعالم العقلى حيث المقام وهو الجنة . والعالم الخيالى والوهمى كما بين هو حيث العطب والعالم الحسى هو عالم القبور ثم اعلم أن العقل يحتاج فى تصور أكثر الكليات إلى استقرار الجزئيات فلا محالة أنها تحتاج إلى الحس الظاهر فتعلم أنه يأخذ من الحس الظاهر إلى الخيال إلى الوم وهذا هو من الجحيم طريق وصراط دقيق صعب حتى يبلغ إلى ذاته العقل فهو إذا يرى كيف الحد صراطا وطريقا فى عالم الجحيم فان جاوزه بلغ عالم العقل فان وقف فيه وتخيّل الوم عقلا وما يشير إليه حقا فقد وقف على الجحيم وسكن فى جهنم وهلك وخسر خسرا تامينا . فهذا معنى قوله فى الصراط . وأما ما بلغ النبى محمد عليه الصلاة والسلام عن ربه عز وجل من قوله عليها تسعة عشر فاذا قد تبين أن الجحيم هو ما هو وبيننا أنه بالجملة هو النفس الحيوانية وبيننا أنها الباقية الدائمة فى جهنم وهى منقسمة قسمين

أدراكية وعملية . والعملية شوقية وغضبية . والعملية هي تصورات الخيال المحسوسات بالحواس الظاهرة وتلك المحسوسات ستة عشر والقوة الوهمية الحاكمة على تلك الصور حكما غير واجب واحدة ذاتياني وستة عشر وواحد تسعة عشر فقد تبين صحة قوله عليها تسعة عشر وأما قوله « وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة » فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة الغير المحسوسة ملائكة . وأما ما بلغ النبي محمد عن ربه عز وجل أن للناز سبعة أبواب وللجنة ثمانية أبواب فإذا قد علم أن الأشياء المدركة إما مدركة للجزئيات كالحواس الظاهرة وهي خمسة وإدركها للصور مع المواد أو مدركة متصورة بغير مواد كخزانة الحواس المسماة بالخيال وقوة حاكمة عليها حكما غير واجب وهو الوهم وقوة حاكمة حكما واجبا وهو العقل فذلك ثمانية فإذا اجتمعت الثمانية جملة أدت إلى السعادة السرمدية والدخول في الجنة وإن حصل سبعة منها لا تستتم إلا بالثامن أدت إلى الشقاوة السرمدية والمستعمل في اللغات أن الشيء المؤدى إلى الشيء يسمى بابا له فالسبعة المؤدية إلى النار سميت أبوابا لها والثمانية المؤدية إلى الجنة سميت أبوابا لها . فهذا إيانة جميع ما سألت عنه على الإيجاز والحمد لو اهب العقل وصلاته على أشرف خلقه .

محمد النبي وآله الطاهرين

وصحابه أجمعين آمين

رابعاً : رسالة في الزيارة

« باسمك اللهم وبمحمدك »

سلام عليك وبركاته وتحياته . يا أفضل المتأخرين مد الله تعالى في عمرك وزاد في الخيرات لذتك وأفاض حكته عليك ورزقك مجاورته . وعصمنا وإياك عند الخلل والزلل والخطأ والخطئ . إنه واهب العقل ومفيض العدل فله الحمد . والصلوة والسلام على رسوله المصطفى محمد . وآله الطيبين الطاهرين (أما بعد) فأسأل مولاي ورئيسي جدد الله تعالى له أنواع السعادات وحقق له نهاية المنى والإرادات عن سبب إجابة الدعاء . وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها في النفوس والأبدان ليكون تذكراً عندى ورأى الشيخ أظلى وأصوب .

« جواب الشيخ الرئيس »

بعد الحمد لله حمداً يباهى به حمد الحامدين وأفضل التحيات منه على أكل البرية سيد المرسلين والغرة الغراء للمستخبين . إنك سألت بلغك الله السعادة القصوى ورشحك للعروج الى الذروة العليا عن كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها في النفوس والأبدان فأوضحتها بقدر الطاقة والخوض في العلوم ليكشف لك هذا السر مؤثراً الإيجاز والتحقيق . مستعيناً بالله عز وجل (إلهم)

١ - هذه الرسالة تتضمن سؤال الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير قدس الله سره عن

سبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة . وحقيقتها ، وجواب الشيخ الرئيس عليه .

أن لهذه المسألة مقدمات ينبغي أن تعرفها أولاً حتى تستنتج منها هذه المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهي العلة الأولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود أعني به الذي يكون وجوده من ذاته لا من غيره ووجود غيره منه فيكون كل ما سواه ممكن الوجود وهو الذي صار منه جميع الموجودات وهو المنبع لفيضان النور على ما سواه المؤثر فيه على حسب إرادته ومشيئته (ثم) معرفة الجواهر الثمانية المفارقة عن المواد وهي الملائكة المقربون المسمون عند الحكماء بالعقول الفعالة (ثم) معرفة النفوس السماوية المتصلة بالمواد (ثم) الأركان الأربعة وامتزاجاتها وما يحدث فيها من الآثار العلوية (ثم) المعادن (ثم) النبات (ثم) الحيوان (ثم) الإنسان وهو أشرف الموجودات في هذا العالم بحسب حدوث النفس الناطقة فيه فانها ما بلغت نهاية في الكمال إلا لتصبح مضاهية للجواهر الثابتة ، وفيه كلام طويل جداً لا تحتمل شرحه هذه الرسالة فنعود إلى الكلام ونقول إن المبدأ الأول مؤثر في جميع الموجودات على الإطلاق وإحاطة علمه بها سبب لوجودها حتى لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء وأما التقسيم الذي نبين في هذه الرسالة فهو أن الواجب يؤثر في العقول والعقول تؤثر في النفوس والنفوس في الأجرام السماوية حتى تحركها دائماً بالحركة الدورية الاختيارية تشبهاً بتلك العقول واشتقاقاً لها إليها على سبيل العشق والاستكمال. ثم الأجرام السماوية تؤثر في هذا العالم الذي تحت فلك القمر ، والعقل المختص بفلك القمر يفيض النور والإنسان يهتدى به في ظلمات طلب المعقولات مثل إفاضة الشمس النور على الموجودات الجسمانية لتدركها العين ولو لم يكن التناسب الذي وجد بين النفوس السماوية والأرضية في الجوهرية والدراكية تماثل العالم الكبير بالعالم الصغير لما عرف الباري عز

شأنه . الشارع والحق ناطق به حيث يقول صلى الله عليه وسلم « من عرف نفسه فقد عرف ربه » فقد اتضح لك نظام سلسلة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول جل ثناؤه وتأثير بعضها في بعض وعود الأثر إلى المؤثر لا بتأثير وهو الأحد الحق سبحانه . ثم أعلم أن النفوس البشرية تتفاوت بالعلم والشرف والكمال ، فانه ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم نبوية كانت أو غيرها وبلغت الكمال في العلم والأعمال بالفطرة أو بالاكتساب حتى تصير مضاهية للعقل الفعال ، وإن كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية لأنه علة وهي معلولة ، والعلة أشرف من المعلول . ثم إذا فارقت نفس من النفوس بدنها بقيت في عالمها سعيدة أبد الآبدين مع أشباهها من العقول والنفوس المؤثرة في هذا العالم تأثير النفوس السماوية . ثم الغرض من الدعاء والزيارة ، أن النفوس الزائرة المتصلة بالبدن الغير المفارقة تستمد من تلك النفوس المزورة جلب خير أو دفع ضرر وأذى فينخرط كلها في سلك الاستعداد والاستمداد لتلك الصور المطلوبة ، فلا بد أن النفوس المزورة لمشايتها العقول ومجاورتها لا تؤثر تأثيرا عظيما وتمدد امدادا تاما بحسب اختلاف الأحوال وهي إما جسمانية أو نفسانية . أما الجسمانية فمثل مزاج البدن فانه إذا كان على حالة معتدلة في الطبيعه والفطرة فانه يحدث فيه الروح الذي يؤثر في تجاوزيف الدماغ وهو آلة النفس الناطقة فحينئذ يكون الاستعداد والاستمداد على أحسن ما يمكن أن يكون ، لاسيما إذا أضيف إليها قوة النفس وشرفها ، وأيضا مثل المواضع التي تجتمع فيها بدان الزوار والمزورين فان فيها تكون الأذهان أكثر صفاء والخواطر أشد جمعا والنفوس أجسن استعدادا كزيارة بيت الله تعالى واجتماع العقائد على أنه الموضع الذي يزلفد به الى الحضرة الربوبية ويتقرب به الى الجهة المعدة للالهية وفيه حكم عجيبة في خلاص

النفوس من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر. وأما النفسانية فمثل الإعراض
عن متاع الدنيا وطيباتها واجتناب الشواغل والعوائق وانصراف الفكر إلى
قدسي الجبروت والاستدامة بشروق نور الله تعالى في السر لانكشاف الغم
المتصل بالنفس الناطقة . فهدانا الله وإياك إلى تخليص النفس من شوائب هذا
العالم المعرض للزوال ، إنه لما يريد قدير خبير .



خامسا: رسالة في القضاء والقدر (١)

حاطكم الله جماعة الأصدقاء ، وأسغ عليكم جسامهم الآلاء . إنه لما تيسر
عودى من شامبراكبا جدد أصفهان عرست ببعض القلاع المعقودة على الجادة
فاذا أنا برفيقى الذى شفعه الجدال جبا ونشأ فيه اللداد طبعا وحسب أن
طريقه إلى الحق من الخصام والحرفة المسماة بالكلام مهيع وأن سبيله إليه من
المشاجرة والشغب فى المحاوره مثناة فتطارحنا الحديث وخلصتنا خوالجه إلى
أمر القدر ورفيقى كما تعرفونه من تجافيه عن أفعالنا وبرزخ بينه وبين
أعمالنا وبقصر ما يفعله ويؤثره عن اختيارنا لا يضرب عروقه فى بقعة القضاء
ولا يسقيها من شراب القدر، وتأت محاورتنا به إلى صخب وبى إلى مداراة
رخيمة رجاء أن أرفق بدائه وأحط من غلوائه فتبين شيخ من بعيد واجتهرته
وقلت لله من شيخ شبيه بحى بن يقظان ولا أبعد أن يكونه ، ولعل الذى
بيده ملكوت كل شىء أن يمتنعى بقاء ثنى يعود جذعا بعد تناء طال طوله
وتمادت مدته فان الغيب جونة للعجائب مطبقة يفكها فاجىء من قدر غير
مرقوب عن غير محسوبة، وكأنى من بعيد قربه القدر أى قرب ، وقريب
قذفه إلى أعماق شعب ، وأعظم العير القدر . وأنت يا أخى دفوع لما أتله
من آياته بألراح أفوف فى وجهه لا تبسط رويته ما بين حاجيك له ، مستبعداً
أن يكون القدر ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط ،
ومعتقداً أن المعروف من أفعالك والمنكر ، والجد من نشاطك واللعب ،
والحق من أقوالك والباطل بمعزل من عصمة القدر وبمحيد من مجازه وبجنبة من

مشيته وبخلاص من شركه وبمنأى عن سهامه . إنما هي
منك لك أو عليك ولو كانت ألقيت عليك من حوش القدر لما أرصدت
لو عيد عقاب ولا وعد ثواب . هذا غاية ما استهدف لوقع فكرك ووقف عنده
خبب خاطرك وسمح به رشح لدك وعرست فيه رجاءك لغدك . وإن صدقتني
فراستى فى هذا الآل المقبل اسعته نصيرا عليك وشريكا فى استنقاذك بما
سول لك فليأته صاحب لى يتلطف بين يديه لتعرف إليه . فلما أتاه ألقاه
من ابتغائه فاذا هو وإذا نحن بدارى إليه حييناه ورفعناه قدر نقض الحشمة
ومزج أسباب المباشطة ، وأخذ الحديث فى شجرته فأقبل على يقول : مالى
أراك غير ذى العهد الذى عهدته وغير ذى الإلف الذى عرفته ، أراك زمر النشاط
ذابل الورق ممصوص النقى معقول الأسلة رائب النفس واجم السحنة بعد
عهدي بك ضربة تلتهب ونبعا تموج واعصارا تعصف وشفرة هذاذة الغرب
وجواد غير مكبوح الجراح فكأنما بدأ غليانك يفتأ وغنود عرقك يرقأ . فقلت
كذلك للدهر ضربات أخفاف والمرء فى تصاريفه فانه ليكسو ثم ينضو ويخلع
ثم يخلع ، والتغير دينه والتبديل هجيره . ولقد كنت على بينة من ثبوت
القدر بقياس معتبر فتلفق إليه من التجارب مارفده وعضده . وإذا شهد القياس
للحق وشهدت التجربة للقياس تأكد الإيمان وعقدت النفس على سرده ،
وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولمزها ، ولم يمنحها الاصفاء ، ولم يؤلفها البال
وانشز عنها الدهن وهذا رقيقى ، لقد أطاع نزغات الشيطان فى جحد القدر
وهو زلوق عن القبضه لا تملكه الحجة لقد أغرى بشبهة ترين على قلب من
لم يعجم الخليفة بناجمد الحلم واجتلى وجه الحق من وراء سحق رفيف ،
لما باح له « الطباع » بسره ولا هش وجه الحق فى وجهه ، وإنما يضرب
لله من عادات برهته امثالا ويجري عليه من مصادهم أحكاما . ولقد بردت

عين عقله بكل برود ، فلهظه لحظ القذى ، وعرضت عليه كل آية فتولت عنه بركاتها ، فكان الذى نلته من لقاءك عفو أمنية أعلل بها النفس ، تييناها مقلبة الأحوال غير مرتصدة . ولقد كان الاستصراخ إليك والاستنصار بك من من مثله ، واستدناطوفك وامترأ شطرك واستجراء اسائك ببيائك والإصاخة لنيل موعظتك من غرر الأغراض المقصودة بتمير الله لقالك ، ومنه بقربك وإحكام الصنيع بادنائته والإدناء منك : ولقد تيسر ، فأنعم ببيان لعله يشجذ منه بصيرة غشيتها كلول ، ولبسها طبع ، واستحوذ عليها هوى ، وثارث عنها السكينة ، واستوحشت عنها الهداية . ولعله ليس بجاهل فى الله مخلصا ولا يلوى على عصبية كلما أسفر له وجه الحق لفته عنه ، فان المجاهد ين فيه حق الجهاد مهتدون منه سبيل الرشاد وامله بموعده من ميقات مكتوب تتفتق فيه أحكام ذهنه ويميع جامس فهمه ، ويركد تيار لجاجه ، فان لكل أحد كتابا ، وإن ابتلائي باصدقاني تعصبنى بهم المشاكلة فى النوع والمعاقبة فى الوطن والمشاركة فى الحاجة وعوذ الغنى عن التعاون والتعاوذ : وكل ذلك مما يحدث الألفة ثم تزرع المحبة ثم تحصد الشفقة والشفقة بيضة تنفقى . عن النصيحة ، والنصيحة لقمة قلما تساغ ، ولقد يغص بها من لوساغها استهنأها فاذا عافها مستطعمها فمجها ، كان فتا فى عضد النشاط ، ورد ما لباب الرجاء وغما مضروبا على النفس لواضح إخفافها فيما حاولت من اشفاقها ، ولما أعضل من دائه الصديق كل إعضال وأياس من منظور الإبلال حتى حلل الطبيب شرب الشهوة ، ورفع عنه قلم الحمية فلا جرم أن ترانى أياها الشيخ كئيب النفس سليب الأسى ، وله أخوات بل أمهات ترق على الغير الغي ، وتجد على المحتق الأبي فقال لى : هون عليك ، فان الملك لغيرك ، ولقد علم قبل أن خلق ما خلق وخلق ما خلق ، ونظم من الأسباب ما نظم . وخلق من الاضداد ما خلط وضرب من الاساليب ما ضرب ، ووافق من الحار والقار والبلية والصلة ما رافق

زواج بين مسكة من عقل كرمة الاحياء، عارية الملامح ، قليلة الأعوان
وبين شهوة وافقة النجاة ، حاضرة القنص ، وغضب ذى تدرا بطوش، وأمل
ذاهب فى سنن الامتداد لا على مهل . عابر لموقف الاجل بعجل وحرص اصم عن
الذم اعمى عن العبرة ما زواج إن هدى وضللا وإن تقوى ، وانها كما وإن
استقامة وأوداً وإن عصيانا وطاعة وإن انصاتا ولجاجة وإن سعادة وشقاوة
بل علم أى العدوين الأغلب ، وأى الحزبين الاقوى والأثور لا تخفى عليه
خافية ، فيجوز أن يمضى أمره ويقضى قدره وينفذ حكمه ما صرفه عن ذلك
كيف بصرف ولا وقفة ، وكيف يوقف؟! فأسلم واستمر مع المقدور واما
تكرهن شيئا فكراهة لا تأخذ بيدك إلى رؤوب النفس وانحلال الأزر وخرج
الصدر، بل قف عند الاستنكار والإذكار وعبر برفق وعظ بلطف ؛ فان العنف
مصرفة عن المساعدة ، فحريصة على اللجاج . وعليك بالرحمة فانها لأولى بسقيم
الحوباء عنها بسقيم الاعضاء . وإذا رمقت أمثالهم بعين الرحمة وألقيت عليهم
الرافة ، بورك لك ولهم، فيما تنجلهم، وما كل بعصم عصمة يوسف حين رأى
برهان ربه، وكانت همت به وهم بها ، ولا عصمة أبسال حين نشأ عليه كنهورة
من حيث شبا سلاله فأرتته وجهها . فأما أنت أيها الحكيم ، فقد ذهبت فى أمر
الوعد المرغوب ، والوعيد المرهوب، ونها للكاسب دون المدبر ، ومن يجرى
بجرى المجبر ، للكادح دون المقسور ، ومن يجرى بجرى المجرور مذهبا . ولو
كان عقد المصلحة والعادة ليج بنا كما لججنا ، ونقضى عليه كما يقضى علينا
وكان لشيء سمه عقلا أو حكمة عليه سلطان باباحة او حظر ، وكان جناب
القدس عرضة لعذل وعذر لكان إنشاؤه، ما أنشأه ، وإبدؤه ما أبدأه . وتقديره
ما قدره لغرض أجاب داعيه، وأبغى عليه باغيه أو لهلة سامته فسام، وبسبب

اقام عزمه فقام . كلا إنه لا يسأل عما يفعل ، يعلم ذلك من يعلمه ممن رسخ في سواء العلم رسوخا ، وشرب عنه ريانميرا ، وألقيت إليه مقاليد الاسرار القاء ، وجليت له شبهات الحكمه جلاء ، ثم أتفتت عليه كنوز من عمره وذخائر من زمانه . وقد سئلت إرشادك ؛ ولله في مثلك مهلة ، وأنت على خوف من مخالطتي ، ولا تسع الريف ، ولا ينبع بحر طلبتك وكشف هذا المعقاص عليك إلا الريث ، بعد أن يناسب طبع ، ويساعده من الله صنع ، وتكون عبر أسفار ذلك المنهج قد بلغت ذاك المحط ، وشرحت صدره ، فلا تقرض المجاهدة في تلك السبل ، ولا يفشى بصره ذلك إلى منهج آخر مما ألقته ؛ فان ذلك النهج مضمون بأعلاقه معجوز عن لحاقه ، لا يخرقه إلا الجريت المشيع والمهدى الموفق في زمان ممطول . فهلم بنا إلى طريق أفرغ من طريقك فرغاء ، وتحميل أخف على كاهلك عبئا ، وسيل أن لم ينفذك إلى حرى الحق ، ومعاينة طرفك فيه طيفه وفي قلبك ظله ، فلنضرب الآن إلى أرض أخرى ، هي أخرى ، وأعلم أن جناب القدس منيع أن تطأه أقدام الأوهام ، وأحكام الجبروت عجيبة عن هذه الأحكام ، وأن خالقك ليس إنما يفعل ويذرو يقدم ويؤخر لمثل ما تفعل وتذر وتقدم وتؤخر ، وأنت إن استجبت بمقايسة صنيع رب العزة بصنيعنا ، اختلفت اللغتان ، وتفاوتت اللفظان ، وهجمت عليك شبه مدلهمة هي أدجى من شبهك للثارة في باب الوعد والوعيد ، المطارة من وكر الثواب والعقاب ، ويلزمك في كل شبهة منها ترجو محققا ، وضلالة تتحرى إزهاقها من كلفة التحسين والاعتذار ، والتخلص من ربة خالق الاستنكار أكثر مما يلزم خصمك القائل بالقدر . فان كنت تضرب من أفعالك لأفعال الله أمثالا ، وتحاذيها بها قياسا ، فأثبت لأمثال تضرب لك: رجلا كل منها سمت همته إلى عقد بنية في برية عطشى قل ، لا يغاث ولا

يسبب فيها فجرة من ينبوع ، ولا ينحط إليها مد من أتى ، ولا ينبض أديمها برشح ، وهي ملصقة مسبعة لا يعتسفها إلا شرطة مغوار بنفسه ، وهي مع ذلك سهلبة ، أقصر جددا إلى فرض البحر ، ومراقى الثغر ، وبلاد الفلاح في الكسب من غيرها ، وقد هجرت إلى سبل وعرة حزون هضبات ومتون في امضام وبطون وعقبات كؤودة وثنايا محصورة ، وشعوب حرجة ، لا يكاد الركوبة والحمولة تجد بها إلا عن انبتات ، فقال كل واحد منها سأشيد فيها أبنية مكورة مسورة ، ذات مساح وفراديس . وعمال ومساجد وحمامات ودور قدر لها قياطين فيح وآزاج واروقة ، وأزواج ومصائف ومشات ، وأنابير وجون وابتر فيها آبارا ، وأخرق إليها قنيا ، استزلها الماء من سواني الأرض استزازاً ، واسترشحه من قصبها استرشاحاً ، ثم أعينه وأسيله وأسبحه جداول في حوايا الأرض ، أذيب سريانها وأوديتها إلى وجنات البراح واديا غمر الماء عابابا ، أسقى به صفحات الرياض وعروق الأغراس والزررع ، ويكون للمارة شربا وطهورا ، وكل من هذين غنى عن رادة ترد إليه مما أزمع عليه ، ليس يبتغى به عوضا عن الإملاق ولا يغشاه من الشتاء أريحية وهزة ، ولا يحبوه الشكر بهجة ، ولا يذيقه الذكر لذة ، ولا يتغير منه بسبب ما يفقده حال راهنة إلى حال طارفة ، وأحدهما ابن نجدة ، ما يؤوب عليه عمله ، وما يستغنيه صنعه ، ويعلم علما يقينا لا يندش جبينه ريب ، لا يطعن في حرمة شك أنه وإن انتحى صلاحا ، وتحرى نقما ، فلا يتفق في الغالب الذي هو أكثر إحصاء وأمد مدة إلا ضد ما اشرب إليه قصده وخلاف ماولى شطره رضاه ، وإن استظهر على أهلها بكل مصقع يسمع الوعظ الأبلغ ويهدى زاجراً يغرى في التهديد ، ويعتدى ، فان عقده لتكون زربية لمن يستعرض القوافل ، ويغشى السبل ، ويسلب المارة بغير

السبيل الأجدى السلوكية يغدو منها إليها ، ويروح إلى مأمنه ، وانها لتكون مصطبة للتجور ، ومسبأة للخمور ، ومظنة للفواحش ، وإنما يسلم فيها العدد التل شاذا بعد شاذ ، وفذا بعد فذ .

وأما الثاني ، فقد حسن الظن بعقبى ما أجمعه وخال أن ما سمت بطوبته ولقت بنيت لفته من صلاح قدره ، وخيرم إليه ، ومعوثة حرد حردها ، واهتمام شام فضله ، وإحسان أم صوبه أما بتيسير . ثم إن كلا منها لم يعرج إلا على تنفيذ مشيئته وتشيد البنية على الصورة المحكية ، فصدق علم الأول وأخلف ظن الثاني ، فاخبرني أيها الكلیم ، هداك الله ، ماذا يغنى بك إمامك عن المعاني التي تعرف بالعقول ذلك الذي سلمت لحكمه في باب الجزاء على القدر ، إذا استفتيته عن صنيعها ، فلعله يحل ثاني الرجلين قبولا للعدر ويعزوها إلى حسن نية عارضتها دون تمام العمل بد حاجزة ، أو لعله يشح عليه بتمهيد عذره ، وبفيض في تأنيب وتبليم رأيه ، قائلا له ما كان بك إفتياق إلى عمل شاه وجه مغبته دعمت الفتنة بسببه ، وهلا فكرت ثم قضيت ، ونظرت ثم أمضيت ، ولم لم تفكر في نفسك ، لا اكونن قادحا لزناد فتنة أو ما هذا مهاد آفة وعرضة لندم . وأما الأول ، ففتواه فيه جزم حتم ، وهو أنه المغموس في مغاط العذل لا متنفس له إلى العذر . ثم إن كنت ، أيها الكلیم ، تضرب لله أمثالا مما خلق ، وتجري عليه أحكام الجليل والقييح ، والمباح والمحظور ، فأى الرجلين تضرب له مثلا ، وتشبه به عملا ، لا سيما إذا ذكرت رأيك أن الناجي زمرة زمرة ممن يهوى هواك ، ويأتى الحق من مأتاك لو جمعت لم يشبع جوف قربة ، ولا اسودت لمعة بقعة ، والآخرون مردودون عندك في وهدة الهلاك . أليس فتواه أن الأول منها هو المثل ، تعالى الله عن أن تضرب له الأمثال ، وتعرض عليه الأحكام ، أو يكون له فيما يقتضيه غرض أو أرب

أو علة أو سبب ، علا مكانه وجل شأنه ، وسفلت الأوهام عن كنهه ، وكل شئ هالك غير وجهه ، لا يسأل عما يفعل ، ولا يعلى ولا يشبه ولا يمثّل . هذا ، والقدر من نية الرجل ، وعمله هذا القدر ، فكيف إذا كان هذا المظلم قد حشر على من أسكنه عقده ، وجزم عليه أن يخدمه ، ويخلى واردة الفساد عنه من المرابطين عنوة ويدفعهم السعى بالفساد في البلاد والعباد ، وتجنب كل من لم يصنع صفوهم ولم يضاع ضلعهم وحرد عنهم وعاف شرعتهم بكل حيلة ووسيلة إلى تضليله ، وأقعد أيضا بازائهم وزعة . فأما أولئك المرابطون ، فقد مكنهم من المضاء والرواح واللسن واللحن وخلابة المنطق ورشاقة الوحي ووقوع الإشارة وشك القبول ماهد ورزء تنظيم ، وأداة عاملة ، وآلة معينة . وأما الوزعة فخاملة الفوذ ، خافته النغم ، شاسعة المبادئ ، نائمة الإشارات لأجنبية المناسبة واستيحاش العادة وبعد المصلحة ونزوح المقامة ، فلا يكاد يؤدبه لها ، ولا تروح بنيات الخواطر منها إلا إذا تسنى من الاسباب ومن الدواعى ما يطير الوسن من عين المعتبر ، فيحصدق الى الوزعة تحديق متبصر ، ويكشف الفشاوة عن قلبه ، فيفكر تفكير معتبر وينفخ التوفيق فى خمدة ذهنه ، فتعود وقدة فى فحمتة فتعود جمة ، ويسلم مع ذلك من معارضة تنشئ آخر من أعضاء المرابطين ، فحينئذ ربما رجيت سلامته . وأما إن وازن الدواعى أيضا من الصوارف ما يزنها ، فانه يئوه به الى الغادى الجنيب والجمع الاثيم ، والمستغنى بقربان اليد للمرابطين ، ولئن يتألب معهم على الساكن المسكين ، فان الساكن المسكين فسلوب مأمور عليه مغلوب ، يضبو إلى أولئك الغاشة المتحددين المحبين ، فإن الوزعة فى العام الغالب لا توصل أجنهم بمؤازرين ، واعلم أنار الله قلبك ، وسن غرار ذهنك ، أنه لاتنهض فيك إرادة إلا وقد تمثّل قلبها فى وهمك صورة شخصت بسببها منك همة توجهت بك إلى قبله . وربما كان الذى ضرب يده إلى منكب وهمك فهزه عقلا رصينا ، وظنا .

مستحوذاً، وتخيلاً لازماً، وربما لم يكن كذلك، بل كان سحنة غير مضبوطة،
وتفتة في روعك غير واصبة، وخلجة غير محصلة، وأحذة من الخواطر
المضمحلة إلى غايات نافرة بارادة خداج، يتلقى منقوشها قوايل الذكر
واعمل ما تكون هنا السنحات إذا شيعها من العادة إذعان، أو كانت من
أفتان شرح اللذة، فوافاها من الشهوة استيقاظ، أو كانت من شرر سحر
الغضب، فقادها من السخط ابتهاج إلى مطابقات من معان أخرى في سنحات
أخرى، ربما اعيأ عدها، وآذى التذكرة استحضارها، وهنالك إذا أومض
من السنحات برق فكأنما أوقع ودقا، فتنهض إرادة لائذة بالارض تحكى
نهضة الطلاء الرابض رتعا، ولولا تلك المعادن المزعجة لحسم منها الواقع زنام
الواقف، ولو كان بدل ذلك الوميض ودق، وبدل ذلك البرق صفق.
وما تذهب إليه من أن فعل للعابث والقائم غير موصول بغاية، ولا مستند
إلى غرض، ولا مزعج إليه عن طارق يبال، ولا معقود عليه قصد، وهم،
بل إن العيب لفعل غير موصول بغاية عقلية أو غرض فكرى، إنما له من
لمعان التخيل مبدأ، ومن غاياته منتهى، فالنائم المنقوص في سبات الفرق، هو
أيضا في سباته متوهم، وتوهمه حاس نازع، وبزاعه متحرك، وإن كان
نزاعا غير مخروط في سلك رأى قار، أو ظن معقود، إنما هو تلويح مجتاز
شير، محلول المغزى. والنائم قد يحس بالإلاذى حساسا محله من الإحساس
محل التلويح من الفكر، وإن لم يكن علنا أو راسخا مركزاً. ثم إن باطن
النائم يقظان، وتوهمه عامل، وغريزة التوقان فيه رصد، إنما نام عن
عدده الظاهرة، دون أدواته الباطنة وقوة الشوق من داخله قائمة، وكامنة
منتبه لا بنائم عنه ولا لاه فيه، وسنحاته تحرك من شوقه تحريكها منه، وهو

مفصول ما بين شفتين ، مفتوح العين كانت السنحات إلهام رأى ، أو إيهام ظن ، أو كانت نزعة من خيال وشوق شفيح إلى قوة العزم ، وهى ربة السلطان على قوة الحركة . فاذا راودها الشوق واستنجد عونها ، أسعفته بتحريك العضو وإتمام الفعل ، فاجتمع من هذا أن كل فعل مصدره أية إرادة كانت ، فهو طاعة الشوق بل اعلم أن كل إرادة واختيار مبتدأ مستأنف ، وكل مبتدأ مستأنف فله سبب ، وكل ماله سبب فانه ينبعث عنه من حيث هو بالفعل . سبب وهو من حيث هو ؛ لفعل سبب ، فهو موجب ، ومالم يعقد عقدة الإيجاب انحلت عنه مسكة السببية . وربما استرخص فى إلباسه بزة الشرطية ، فالإرادات منشؤها أسباب مؤاخذه بالإيجاب ، فترشح عن سبيلها التجويز ، وهذه هى الدواعى ، فاذا استطالت بسلطانها على الحواجز وتوافت من كل مأتى وتحوشت إلى قوة العزم من كل أوب ، وأخذت بين قودها سوق داع ، لا بزاة فيها ولا تعريج ، خضعت لها رقاب الإرادات صاغرة إليها منفذة أعمالها ، وكأين من خطة كنت خبيرا بأجلتها قديرا على الدفع فى صدر عاجلتها فوقعت فى وجهها ، فكأنما التقم ساقيك حزام القيود ، وضبط كفيك وثاق المكثوف ، وكأنما حد لسانك من الاستصراخ ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخطة فغطتك فى الورطة ، وكتف مع الرعب ملكك وما كان النقص عنده ملكة كالمتنظر لها ، وهل ذلك إلا من أسباب مر بها القدر ، والصوارف عنها تكون رقيقة الأشباح ، قليلة الآثار ، فائقة عن الذكر ، لو أنشدتها فى ضوال الحفظ قلت كسل أو ظن حسن ، ولو خانتك فيه الوهم ولم يفتح دونها قفل الذكر . فان نشط ناشط لمعارضتنا بإرادة الخالق جلت قدرته فليعلم أن تحصيل إرادته لخطب أغضى ليلا ، وأناى معنى وأغلى تمنا ، مما نحن فيه ، ومن

الذى ساعد على أنها من قبيل إرادتنا إلا بالاسم ، ومن الذى أنعم بأنها حادثة من العدم ، وكيف ما كان ؛ فان الأمور التى يسلك إليها النهج المتضح ، ويساير نحوها من جواد الطرق ، لا يضل عنها بالخفيات التى الطريق إليها أوعر ، والإحاطة بها أعسر ؛ وما أنصف من جعل الجهل بمجهول دليلا على الجهل بمعلوم ، ولعل الذين ناجتهم الحكمة بالبيان أنجحتهم عن آخذة هذه المعارضة ، وعرفت إليهم الإرادة الآلهية تعريفا نزهها عن ملامة هذه المناقضة ولقد ضل من حاد عن مسامرة العقل فى كتم الحق تقية أن يحط رجاله بمطرح من الإلalf ، وإنما الراشد من انحرف عن موضوع العقل ومر فوقه إلى أى معرس اتفق ، ومن استأثر صحابة رفقة لم ينح على الرحلة ، ومن تعرفت إليه الوجهة كان من الرفاق على حرف . فلنرجع إلى إنحرافنا عنه فى شجن منه . ونقول اسمع هداك الله : إن هذه الدواعى لا تتناول النفوس كلها يبطش واحد وإنما بينها وبين النفوس مناسبات شتى ، ولربما خشعت لعدة منها نفس لا تنعجم لأصنافها فئات أخرى ، كالشرفية تعمل فى ضريبة وتنبو عن أخرى والساعد واحد ؛ وذلك إذا صلبت الضريبة ولان المعمول منه ، ورجحت كفه متأثرة . والسبب فى ذلك تفاوت النفوس فى السجايا والأخلاق والتربية والعادات ، والفظانة والغبوة ، والهيابة والجسارة . فان الدواعى الدارجة عن عش الشهوة لا تصبى المعشعش كما تصبى الفر الشارخ ، ولا نصبى الزاهد كما تصبى الزير ، ولا تسبى المتنسك كما تسبى المنهمك . والدواعى التى تغشوها أواذى الغضب لا تستهوى المبرود كما تستهوى المحرور ، ولا تسور المتهيج كما تسور المبتئس ، ولا تستخف الظاعن فى ذنابة العمر كما تستخف من ألى عصاه فى روق الشباب . واعلم أن الأسباب موصولة بأسباب ، والدواعى مقابلة بالحواجز ، ولخيل الدهر ركض فى مشوار

طويل وحلبة مديدة. وقد نتجصل مصادمات أسباب تجرف عن مقاصد وجهات إلى مقاصد وجهات؛ وربما وجهت صدمة إلى أخرى، وربما كانت الصدمة حبة، وربما كانت صرفة، وربما كانت همزة شد. فخذ من هذا كله أن إرادتك موجبة، وأفعالك نتائج، وأقرب ما يساعد عليه من هواك أنها إن لم تكن موجبة فهي كالموجبة. ولولا أن أسم الإجبار ينطبق على ماضى من الحمل المستكره، لقضيت عليك بأنك مجبر؛ فإن لم تكن مجبراً فكجبر. ولا يفيد فرق عند اعتداد عظمة الصانع، جلت قدرته بما دونه بين السابق وبين ما هو مصلى سابقه وتالى عاتقه وضيع ضيفه فان ما بين كفتين لا كما بين كثيرين فكيف إذا كان السبب ألح من هذا، والشبه أجمع، وكان الانحدار عن تسليم المساواة إلى المدانة، وعن المجانسة إلى المشابهة، وعن فرض الإرادة موجبة إلى قبولها كموجبة مؤاناة لا التزاما وتطوعا لاستيجابا. هذا، ثم لا كثير فرق بين ازهاق ماتفيه من القدر وإزهاق ماتثبته من الدواعى المتسلطة على الصوارف، فان كان المتهم على الخطيئة إذ عانا للقدر معذوراً فالقود إليها بأزمة الدواعى معذور أو فى تخوم المعذور وإن كان ضعيفا قياساً لصنيع ذى الملكوت الأعلى؛ فالكریم منا لا يهمل عذرتة فى مؤاخذه المعذور حقاً أو من له شنشنة عنه، فكيف إذا كاد أن يكون فهل يقضى عليه عزت قدرته فيما تنسبه إليه من الوعيد والتخليد بهذه القضية، وإن كنت تنزه جبروته عن المقايسة بعملك فمن عزلك عن الإرجاء خائباً وسول لك القول بالتخليد واجباً واعلم أن قولك بحسن التكليف أو بوجوبه شئ عويص بميزانك؛ ولو رجعت فيه إلى فنيا عقلك كان لوكة لك لا تسيغها ولأضرين لك مثلاً من رجل ثالث

حشر زمرة وجمع عصابة وقال كل من أقل حصاة من هذه الحصى قيد شبر أثبتته طودا من نضار وهضبة من ياقوت وزبرجد ومن خالف جدعته سملته ثم صلبته وقتلته ، وهو رجل غنى عما سام الزمرة ، وتذب إليه العصابة ، سواء له أنعم أو حرم لا ييخله أحدهما شيئا ييخل عنه الآخر ، لأنه في نفسه محول كل شر ونائل كل خير ومزدرى كل بهاء ومحبو بكل سناء ، لا تكسبه الكلفة مزية لو وضعها خسرها ، ولا به خصاصة يسدها باقتبال صنع واعتناق سعى بانعام أو غيره ، وليس كالواحد منا ينضم لقضاء حق أو جزاء ولا لسان صدق وثناء ، سرانه - والمسرة ربح مفاد - ولا شيوع ذكر وذبوع صيت يشرفانه والشرف نعم اللباس . ولا إتيان بالأجل في الفعل فتكون حاله وقد أتى به وأسعد من حاله لو تركه ، لكنه غير مثلنا غنى لا يواتي إليه آت يمدده مجداً لولاه لحرز عنه وارث دونه ما ينيه . ثم لا يؤذيه خلاف ما كلفه ولا يؤيسه ولا ينكى بوجه من الوجوه فيه سواء أنت الزمرة أمره طائعين أو صدوامنه أجمعين . ومع ذلك فقد أعزى بهم مكسبين عما أمرهم . وأصحابهم من المنشطين نفراً قريبا ممن تكون سورتهم على المرابطين لا تجدى بتنشيطهم من الموقع ما تجدى تكسيل الآخرين . وقبل ذلك كله ، فانك إذا حققت ذلك ، لم تجد الكلفة تقوم ذلك الجزاء إلا جعلت تلك إلا قلالة جبلا من عسجد ، وهضبة من ياقوت وزبرجد ، وإلا [كان] غرامة ترك الاقلالة جدع وسحل يقف على أثرهما صلب وقل . ثم أنه وفي بما وعد وأوعد فليل له : هلا سمحت بما أثبت عفوا وصفحت عمن عاقبت تكرما؟ فقال : لقد أدققت في ذلك نظرا وأعمقت فكرا وأردت أن أزيد من أنعمت عليه غبطة ، وأضاعت له بهجة ، فانه إذا ذكر الذي صار إليه من النعم ، وناله من البلاء الجسم ، كسب كسبه بسعي أجله ، وأثر أحده ، وغناه إبدائه هب نشاطه عن هجرته ، وقام

طربه على ساقه ، وغشيته أريحيه ، تقابل الحسرة وجذل يقابل الندم . وكما لم أجد بداً من التمرىض والتمريض بالوعد والتأميل لم أجد بداً من الترهيب والتحذير بالوعيد والتهديد ، وأن آخذ فيهما إلى أطوار المبالغة . ثم ألزمنى التدين بالصدق والتفور من الخلف ، الوفاء بالأمرين إثابة للقليل عدا . وهم السمحاء بالطاعة ومعاقبة الأكثرين حداً ، وهم الأشعة بها فكل علمته قبل ما كلفته . أليس مفتيك الذى سميت عقله وجعلته أصلاً يقول لك : ليتك توقفت قليلاً ، وتأملت تأملاً ، ولم تجل على مطايا العجلة ، فاعلمه كان يسرك أن تعتبر فى نفسك فتقول ، ماعسى أن تبلغ العبارة عن نائل هذا الثواب مبلغاً ، يعتد بعمله عملاً تكزن أجرته من الياقوت جبلاً ، فان يفرق الحال عنده بين إفضال عليه يعرف ابتداءً وإيصاله إليه جزاءً ، فان إفرق فيما يحمل من أن يستشف بعين اعتدال أو يخط كفه إعتباراً أو يكون لقدره عنده قدر الامتنان بالجزاء المذكور ، والجائزة الموصوفة إثارة أو يكون لإحلال النعمة بالنائل الذى أعظمته والنوفل الذى أجسمته من هذه العلاوة فى ترقيق قدر المنه أثر ، وإن كان قصدك فى هذه العلاوة تمويل مزيد غبطة ، فهل حزية تعدل ذلك نعمة أخرى أو أضخم منها حجماً ، وأنعم بالآ ، وأوزن الوعيد غائدة . وأبعد من أن تكون فى واجباته الوعيد بالجدع والسمل والصلب والقتل ، والتصديق لذلك الوعيد المبين عند الخلاف فى ذلك الأمر الحقيق . وقد علمت أن من سيرح به وعيدك ويامسه سوط عذابك ويقضى عليه سخطك ويفسده مكافأتك هم الجرم الفقير والدهم الكثير والقبيل الأعد والسواد الأعم ، فلقد بذرت الريح والتهيه بذراً أحصد ماشئت من وبال . واربح ماشئت من خسران . فان كنت تضرب بالله الأمثال ، فهل موقع طاعتنا فى هذه الدنيا عندما تجازى به عنها فى الأخرى ، إلا دون موقع نقل الحصاة عند الجبلين ، بل دونه

أو هل موضعها من اعتداد الله الفنى بها ، إلا دون موضعها من اعتداد الرجل ، ودون دونه . أفترض الله الآن لما عرضت له ذلك المفند فى صنعه الموبخ على أحواله ، العايب فى أفعاله ، المسفه فى أعماله ، لا تضرب الله الامثال ولا تجعله غرض الأوهام ومحط الظنون ومعتقد الفياس . ثم تأمل واعلم ، إن لو كان أمر الله تعالى كأمرك وصوابه كصوابك ، وجميله كجميلك ، وقبيحه كقبيحك ، لما خلق أبا الأشبال أصل الأياب أحجن البرائن لا تغذوه العشب ولا يعيشه الحب ، إنما يقيمه الأبيض والغض الغريض الذى لم تطفأ غريزته ولم تبرد حرارته ثم لا يطعم إياه إلا الفرس والوقص والبقر والبغل والجر والتيس ، وقد آتاه من الشدق العريض والنايب الصليب والكف اللطومة (والانف البوزة) والعصب المدمج والعظام الصم والرقبة العليا والكاهل المشرف والليان الرحب والجنب المحفر والإطل الملاحق والمتن الأزل والزند الألف ، أدوات أشدد بها معاون على لحاق الشارد وجدل المجاهد وفرس القنص ، ولما خلق العقاب العنقاء ذات مخالب عقف ، ومنسر أشفى وجناح أفصح ومنكب شبح وقوادم جثله وخوافى مطارقة ومناكب لبدة وكلى وأبا هر كته وشكير أثبت إلى هامة فطحاء ومقللة غائرة وحدقة سمراء وحوصلة مسجورة وعنق أنلع ونخذ أعصل محطوط وساق مجتدلة مفتولة ما خلقها لا قطة لحب ولا قاضمة لعشب ولا لامة ولا هاسة إنما خلقها خارقة مازقة فاتكة هاتكة قادة فارية قاطة بارية . ما كان بالعزير القدير جلّت قدرته عن ذلك رقة كركتك أو رقة كركبتك لا يراعى ما تراعى فى مثله ماسميته عقلا ، إذا صدقت عنه رواية ولم يثأت منه على وفاق هوالك الآن شهادة عن كف الأذى واطفاء نار المهرج بل جوز وأمضى بحكم أدق سراطا وأشد تواريا من أن تلحظه عين ماسميته عقلا وجعلته إماما ، وإليك عن الاعتذار بالأعراض المذكورة عن البطون الممزوقة والفرائض المفصولة والأعتاق المقروسة بعد زمان ينسى

المضيض ويزهق الترة ويفشأ الغيظ ويسهل السخيمة ويترع الغضب ويكون فيه ما كان كأن لم يكن، وما فجع كأن لم يفجع، وما أوجع كأن لم يوجع، لا يفرق فيه بين التعريض والحياء، وبين الابتداء والجزاء، فإن المهل إذا طالت والادوار إذا دارت والخطوب إذا حلت أنست العدو عداوة الشيء، ولو ابتداء منعم لا يعلم ثم عزاه إلى أنه عوض عن شجرة أو لكمة أو لطمة أو سبة أو اهانة أو زرية أو ردعة أو إقناط أو إصابة أو كتم نصيحة ما عهدا خمسون سنة. ما وقع موقع العوض، وكيف والمهلة أشد تراخيا وبعدا وبين حربه خفوت طويل وهمدة متبادية يعقبها نشور جديد واستئناف أمر يجري واديه على الذكر، كلا إنه تعالى يثيب فضلا وابتداء لا إسقاط فرض وأداء، إذ لا فرض عليه ولا حق، يعلم ذلك من رزق علمه، وعرف حكمه. هذا أو لعلك تحلني محل من يعقل عن نابغ من أهل طاعة عقلك ربما نبغ فشد على كلامي من غمد ذلك العقل سيفاً وأرسل إليه من جعبته وصلته سهماً، وحاول نكت ما غزله، وفصل، أو عمل من يجهل أن على كل كلام كلاماً وزعم كل قول قولاً، فإن ألسنة لن تفحمها إلا غزارة بصدق الكلام وشفافاً بالحاجة وجاهاً، وإن الإجراء في الخلاء مبذول، وكل في البراح هائف، فلا تحلني هذا المحل ولا تبعدن أن أكون أخيرهم بما على هذا الكلام بحسب عقلهم وأرماهم لغرائضه عن قوس، وأهداهم إلى الزوغان عنه إلى عقل (الشفزيه)؟، ومما شاة الصرصة والمعاربة والمجاهرة على عناد أصلهم، ولطني أجرى لساناً وأشفى ياناً وأحظى بها رجحة واطماً بحر قريحة وأمضى ذباب خصومة. لكن كل سعى من هذا الشجار في ذلك خائب وكل اضطراب فيه استنشار وكل إيماء مخطيء لأن الفيصل في هذا الشجار إلى عقل غير هذا العقل، والمعبر إليه من طريق غير هذا

الطريق . و نفاذ من غير هذا العقار ، وأسوة غير هذا اللطوخ ، وغبضة غير هذا اللحم فان إسم العقل مشترك فيه وما كل من استعار اسم العقل رشح لهذا الفضل ، وإن كان كل منه له متصديا وعليه متهاقنا وبه مترائيا وإنما المعنى المميز له عما يبوشه في هذا الاسم واحد اذا دبره برد الفؤاد ، وجلب السكينة وجلا عنه السدغة وأنشده الضالة ، وأقامه عن ترده وأجلسه من قيامه ومداراته إلى أن يصرح المحض عن الزبدة غير مضبور عليها ، إلا من هم عليه ونفوس أبيه وقرائح ذكية ، وتوفق حاضر وطبع مشاكل وزمان غير مشغول الفرصة برجاء عن تواطئه على عجز الفكر ووسائل النظر . وأما ما أنكفه أنا أو غيرى على قاعدة العقل السوى فعلى من قوى لا تمر إلا على عجز ومن دور لا يتمخض إلا إلى ارتجام . وربما خدعت نفس نفسها فاشتبهت تليسا بكاد مخربق الندامة عنه ينباع . وما لم توطن نفسه العشرة لم تقبض الخير يده عن لسانه ، فاذا أفاض فيه أفاض ووجهه خافر وقاحة ، أو أفاض ووجهه في قبائح نومه أو أفاض وهو على اللسان متوكل وعلى اللفظ معول ، وأما من هو ملوث الغريزة فأذل للأوهام منفعل . ولعمري إن قرنه الذي يناطحه وخصمه الذي يقاومه ويطاوله إذا لده العقل السوى إلى ما في الوعد والوعيد ، على المقدور والمورود ، وجد المحال ضنكا والقلادة خاتكة والقيد حابسا والتخلص صعبا ، لكنه أسوأ حالا من قرنه ، وأطلب للهرب من خصمه ، وذلك إذا إسترسلت عليه بعض هذه الضواري وعلقته بعض هذه الشرك ، وطفق يتقى بيد مرتعشة ويرتضى بعين عمشة ، وهو يرتعض تحت لذع حاسة ويشيم وجوماً من ظنه غير شهب لعله يغتاث منها غيثا أو غوثا فاذا أخبر خبره وزوره وأمره وألمه كان قد قرن آلا وأخرج خيالا واستطاب خبيثا ورفع وضيعا ، ما أجدى ولا أغنى عنا ، وكيف وما هو بناسج

برده ولا قاذح زنده ولا بار قوسه ولا حابس حبسه، قد عوزه مفتاح رتاجه
وسليط سراجيه، وتقاص عنه من الحق ظله ولم ينده طله إذ ليست وجهته
إلى قبائه ولا منجاة في حصده، ولا دلاؤه في قلبه، إنما يحرش ضيامن غير
جحره، ويعرف باجا من غير قدره، فهو كحاطب بلل أو حالب طير أو ناتج
غير وقاذف يعطب أو داعس يسير، واعلم أن لكل درك تيسيرا ولو كنت
الفطرة والجد، لكتب كل ما يكتبه ابن مقلد ولعب كل ما يلعبه النابغة ولربما
فضلها بعضهم جداً وبعضهم جهداً، ونسبت أسباب وكذا يراوغة التيسير
إلى مضلة، وكأنما حبسه على إفشائها فخ مضبوط. واضرب عن الكتابة
واللعب مثلاً لغيرهما من الأسباب وقف عند حدك واعترف، وما أصدق ما قيل
(اعملوا فكل ميسر لما خاق له) وهذا ماجرى وأنا شاهد والله على ما نقول
وكيل .

تمت رسالة القدر والحمد لوهاب العقل ومنفيض العدل بلا نهاية كما هو
أهله والصلاة والسلام على خيرته وصفوته من بريته محمد
وآله وصحبه أجمعين ..

سادسا : رسالة حى بن يقظان

وما توفيقى الا بالله، وإليه أنيب (وبعد، فان إصراركم معشر إخوانى على اقتضاء شرح قصة (حى بن يقظان) هزم لجاجى فى الامتناع ، وحل : قد عزمى فى المماطلة والدفاع فأتقدت لمساعدتكم - وبالله التوفيق) :

إنه قد تسرت لى حين مقامى ببلادى (برزة) ، برفقائى إلى بعض المنزهات المكتنفة لتلك البقعة . فبينما نحن نتطarf إذ عن لنا شيخ بهى قد أوغل فى السن وأخذت عليه السنون وهو فى طراوة العز ، لم يهن منه عظم ولا تضعضع له ركن ، وما عليه من المشيب إلا رواه من يشيب - فترعت إلى مخاطبته، وانبعثت من ذات نفسى لمداخلته ومحاورته، فملت برفقائى إليه، فلما دنونا منه بدأنا هو بالتحية والسلام ، وافتر عن لهجة مقبولة ، وتنازعنا الحديث حتى أفضى بنا الى مساء له عن كنه أحواله، واستعلامه سنه وصناعته، بل اسمه ونسبه ، وبلده ؛ فقال : أما اسمى ونسبى فحى بن يقظان ، وأما بلدى فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتى فالسياحة فى أقطار العوالم حتى احطت بها خبرا ، ووجهى إلى أبى وهو « حى » وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها ، فهدانى الطريق السالكة إلى نواحي العالم حتى زويت سياحتى آفاق الأقاليم ، فما زلنا نطارحه المسائل فى العلوم ، ونستفهمه غوامضها حتى تخلصنا الى علم القراءة . فرأيت من إصابته فيه ما قضيت له آخر العجب ؛ وذلك أنه ابتدأ لما انتهينا الى خبرها فقال : « إن علم القراءة لمن العلوم التى تفقد عائدها فقدا ، فيعلن ما يسره لك من سجيته ، فيكون تبسطك إليه وتقلصك عنه بحسبه ، وإن القراءة لتدل فيك على عفو من الخلائق، ومنتقش من الطين

وموات من الطبايع ، وإذا مستك يد الاصلاح اتقتك ، وإن خرطك العار
في سلك الزلة انخرطت ، وحولك هؤلاء الذين لا يرحون عنك ، إنهم لرفقة
سوء ، وإن تكاد تسلم منهم . وسيفتنوك أو تكتفك عصمة واخزة . وأما
هذا الذي أمامك فباهت مهذار ، يلقى الباطل تلقيا ويخلق الزور اختلافا ،
ويأتيك بأنباء ما لم تزوده ، قددرن حقها بالباطل ، وضرب صدقها بالكذب ،
على أنه هو عينك وطليعك ، ومن سبيله أن يأتيك بخبر ما عزب عن جنابك
وعزب عن مقامك ، وإنك لمبتلى بانتقاء حق ذلك من باطله ، والتقاط صدقه
من زوره ، واستخلاص صوابه من غواشي خطئه ، إذ لا بد لك منه ، فربما
أخذ التوفيق بيدك ، ورفعك عن محيط الضلالة ، وربما أوقفك التحير ، وربما
غرك شاهد الزور . وهذا الذي عن يمينك أهوج إذا انزعج هائج لم يقدمه
النصح ، ولم يطاقئه الرفق ، كأنه نار في حطب ، أو سيل في صيب ، أو
قرم مغتلم ، أو سبع نائر . وهذا الذي عن يسارك فقذر شره قرم شبق
لا يملأ بطنه إلا التراب ، ولا يسد رمقه إلا الرغام ، لعقة لحسة طعمة حرصة
كأنه خنزير أجمع ثم أرسل في الجلة ، ولقد ألصقت يامسكين هؤلاء الصاقا
لا يريك عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطاها أمثالهم ، وإذلات حين تلك
الغربة ولا محيص لك عنهم فلتطلبهم يدك وليغلبهم سلطانك ، وإياك أن
تقبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادتك ، بل استظهر عليهم بحس الإيالة ، وسمهم
سوم الاعتدال ، فأنك إن متنت لهم سخرتهم ولم يسخروك ، وركبتهم ولم
يركبوك . ومن توافق حيلك فيهم أن تتسلط بهذا الشكس الوعر على هذا
الأرعن النهم ، تزوره زبرا فتكسره كسرا ، وأن تستدرج غلواء هذا التائه
العسر بخلاصة هذا الأرعن الملق فيخفضه خفضا . وأما هذا الموه المتحرص
فلا تمنح إليه أو يؤتيك موثقا من الله غليظا فهالك صدقه تصديقا ، ولا تحجم

عن إصاخة إليه لما ينهيه إليك وإن خلط فانك لن تعد من أنبائه ما هو جدير باستنباته وتحققه به ، فلما وصف لي هؤلاء الرفقة وجدت قبولي مبادراً الى تصديق ما قر منهم به ، فلما استأثقت في امتحانهم طريقه المعتبر . صحح المختبر منهم الخبر عنهم . وأنا في مزاوتهم وقاساتهم فتارة لي اليد عليها وتارة لها على ، والله تعالى المستعان على حسن مجاورته هذه الرفقة إلى حين الفرقة - ثم إني إستهديت هذا الشيخ سبيل السياحة إستهداه حريص عليها ومشوق إليها ، فقال : إنك ومن هو بسبيلك عن مثل سياحتي لمحدود . وسبيله عليك وعليه لمحدود أو بسفدك التفرد وله لذلك موعد مضروب لن تسبقه ، فاقنع بسياحة مدخولة باقامة نسيح حيناً وتخالط هؤلاء حيناً ، فمضى تجردت للسياحة بكنه نشاطك وافقتني وقطعتهم وإذا جنيت نهم إنقلبت اليهم وقطعتني حتى يأتي لك أن تتولى برأتك منهم . فرجع بنا الحديث إلى مسألته عن إقليم إقليم مما أحاط بعلمه ووقف عليه خبره ، فقال لي : إن حدود الأرض ثلاثة : حد يحده الخافقان وقد أدرك كنهه وترامت به الأخبار الجميلة المتواترة والغريبة يحل ما يحتوي عليه ، وحدان غريبان : حد المغرب وحد قبل المشرق ، ولكل واحد منها صقع قد ضرب بينها وبين عالم البشر حد محجور لن يعدوه إلا الخواص منهم المكتسبون منه لم تأت للبشر بالفطرة وما يفيدها الاغتسال في عين خراة في جوار عين الحيوان الراكدة ، إذا هدى إليها السائح فتظهر بها وشرب من فرائها سرت في جوارحه منه مبتدعة يقوى بها على قطع تلك الهامة ولم يترسب في البحر المحيط ولم يكأده جبل قاف ، ولم تدهده الزبانية مدهده إلى الهاوية ، فاستزدناه شرح هذه العين ، فقال : سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب فلا يستطيع عليها الشارق في كل سنة إلى أجل مسمى أنه من خاضها ولم يحجم

عنها أفضى إلى فضاء غير محدود قد شحن نورا فيعرض له أول شيء عن
خرارة تمد نهرا على البرزخ ، من اغتسل منها خف على الماء . فلم يرجحن إلى
الفرق ، وتقم تلك الشواهد غير منصب حتى يتخلص إلى أحد الحدين
المتقطع عنهما ، فاستنخرناه عن الحد الغربي لمصافة بلادنا إياه (فقال) إن
بأقصى المغرب بحرا كبيرا حامئا قد سمي في الكتاب الإلهي عينا حامئة وإن
الشمس تغرب من تلقائها . ومد هذا البحر من إقليم غمرقات التحديد رحبة
لا عماد له الاغرباء بطرأون عليه ، والظلمة معتكفة على أديمه وإنما يلمح
المهاجرون اليه لمعة نور مهما جنحت الشمس للغروب ، وأرضه سبعة كلما
أهلت بعمار بذت لهم فابتقى بها آخرون يعمرن فينهار وينون فينهال، وقد
أقام الشجار بين أهله بل القتال ، فأينا طائفة عزت استولت على عقر ديار
الآخرين ، وفرضت عليهم الجلاء تبتغي قرارا ، فلا تستخلص إلا خسارا ،
وهذا ديدنهم لا يفترن . وقد تطرق هذا الاقليم كل حيوان ونبات، لكنها
إذا استقرت به ورعته وشربت من مائه غشيته غواش غريبة من صورها ،
فترى الإنسان فيها قد جلله مسك بهيمة ونبت عليه أثبت من العشب ، وكذلك
حال كل جنس آخر . فهذا إقليم خراب سيخ مشحون بالفتن والهيج
والخصام والمهرج يستعير البهجة من مكان بعيد ، وبين هذا الاقليم أقاليم
أخرى لكن وراء هذا الاقليم مما يلي محط أركان السماء اقليم شبيه به في أمور
منها : أنه صفصف غير أهل إلا من غرباء واغلين ، ومنها أنه يشرق النور
من شعب غريب ، وإن كان أقرب إلى كوة النور من المذكور قبله ، ومن
ذلك أنه مرسى قواعد السماويات ، كما أن الذي قبله مرسى قواعد هذه الأرض
ومستقر لها ، لكن العمارة في هذا الاقليم مستقرة لا مفاصبة بين واردتها
المحاط . ولكل أمة صقع محدود لا يظهر عليهم غيرهم غلابا ، فأقرب معامره

منا بقعة سكانها أمة صغار الجثث حثاث الحركات مدنها ثمانى مدن ، وبتلوها
 مملكة أهلها أصفر جثثا من هؤلاء وأثقل حركات يلهمجون بالكتابة والنجوم
 والبزنجيات والطلسمات والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة ، مدنها تسع .
 وبتلوها وراها مملكة أهلها متمتعون بالصباحة مولعون بالقصف والطرب
 مبرأون من الغموم لطاف لتعاطى المزاهر مستكثرون من ألوانها ، تقوم عليها
 امرأة - قد طبعوا على الإحسان والخير ، فاذا ذكر الشر اشمأزوا منه ،
 ومدنها ثمانى مدن . وبتلوها مملكة قد زيد لسكانها بسطة فى الجسم وردءة
 فى الحسن . ومن خصالهم أن مفارقتهم من بعيد عزيزة الجدوى ومقاربتهم
 مؤذية ، ومدنها خمس مدن . وبتلوها مملكة تأوى إليها أمة يفسدون فى
 الأرض حجب اليهم القتل والسفك والاعتيال والمثل مع طرب ولهو ، يملكونهم
 اشترى مغرى بالنكب والقتل والضرب ، وقد فتن كما يزعم رواة أخبارها
 بالملكة الحسنى المذكور أمرها قد شغفته حبا ، ومدنها سبع مدن . وبتلوها
 مملكة عظيمة أهلها غالون فى العفة والعدالة والحكمة والتقوى وتجهيز جهاز
 الخير إلى كل قطر واعتقاد الشفقة على كل من دنا وبعد وبذل المعروف إلى
 من علم وجهل ، وقد جسم حظهم من الجمال والبهاء ، ومدنها سبع مدن .
 وبتلوها مملكة كبيرة يسكنها أمة غامضة الفكر ، مولعة بالشر ، فان جنحت
 للإصلاح أنت نهاية التأكيد ، وإذا وقعت بضائقة لم تطرقها طروق متهور
 بل توختها بسيرة الداهى المنكر ، لا تعمل فيما تعمل ولا تعتمد غير الأناة
 فيما تاتى وتذر ، ومدنها سبع مدن . وبتلوها مملكة كبيرة منزحة الأقطار كثيرة
 العمار بقعة لا يتمدون ، إنما قرارهم قاع نصف مفصول باثنى عشر حدا
 فيها ثمانية وعشرون محطا لا تخرج طبقة منهم إلى محط طبقة إلا إذا خلا من
 أمامها عن دورهم فسارعت إلى خلفها . وإن أم الممالك التى قبلها لتسافر

إليها وتتردد فيها . ويليها مملكة لم يدرك أفقها إلى هذا الزمان ، لا مدنى فيها ولا كور ولا يأوى إليها من يدركه البصر ، وعمارها الروحانيون من الملائكة لا ينزلها البشر ، ومنها ينزل على من يليها الأمر والقدر وليس وراءها من الأرض معصور . فهذان الإقليمان بهما يفصل الأرضون والسموات ذات اليسار من العالم التى هى المغرب ، فاذا توجهت منها تلقاء المشرق وقع لك إقليم لا يعمره بشر ، بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر ، إنما هو برحوب ويم غمر ورياح محبوسة ونار مشبوبة ، وتجوزه إلى إقليم تلقاك فيه جبال راسية . وأنهار ورياح مرسلة وغيوم هاطلة ، وتجد فيها العقيان واللجين والجواهر الثمينة والوضيعة أجناسها وأنواعها إلا أنه لا نابت فيه ، ويؤدىك عبوره إلى إقليم مشحون بما خلا ذكره إلى ما فيه من أصناف النبات : نجمة ؟ وشجرة مثمرة وغير مثمرة مخبة ومبرزة لا تجد فيه من يقف . ويقفز من الحيوان . وتتعداه إلى إقليم يجتمع لك ما سلف ذكره إلى أنواع الحيوانات العجم : سابعها وزاحفها ومهوما ومتولدها . إلا أنه لا أنيس فيه ، وتخلص منه إلى عالمك هذا ، وقد دللت على ما يشمله عيانا وسماعا ، فاذا قطعت سمت المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان فان للشيطان قرنين : قرن يطير وقرن يسير ، والأمة السيارة منها قيلتان : قبيلة فى خلق السباع وقبيلة فى خلق البهائم ، وبينهما شجار دائم قائم ، وهما جميعا ذات اليسار من المشرق ، وأما الشياطين التى تطير فان نواحيها ذات اليمين من المشرق لا تنحصر فى جنس من الخلق ، بل يكاد يختص كل شخص منها بصفة نادرة : فمنها خلق أمسى فى خلقين أو ثلاثة أو أربعة كأنسان يطير وأفعوان له رأس خنزير . ومنها خلق هو خراج من خلق مثل شخص هو نصف إنسان وشخص هو قرد له رجل إنسان ، وشخص هو كنىء إنسان أو غير ذلك

من الحيوان ولا يعد أن تكون التماثيل المختلطة التي يرقها المصورون منقولة من ذلك الإقليم . والذي يغلب على أمر هذا الإقليم قد رتب سككا خمسا للبريد ، جعلها أيضا مسالح لملكته ، فهناك يختطف من يستهوى من سكان العالم ويستثبت الأخبار المنتهية منه ، ويسلم من يستهوى إلى قيم على الخمسة مرصد بياب الإقليم ومعهم الأنبياء في كتاب مطوى مختوم لا يطلع عليه القيم وإنما له وعليه أن يوصل جميعه إلى خازن يعرضه على الملك ، وأما الأسرى فيتكفلهم هذا الخازن ، وأما آلائها فيستحفظها خازن آخر ، وكلما استأسروا من عالمكم أصنافا من الناس والحيوان وغيره تناسلوا على صورهم فراجا منها وإخراجا إياها . ومن هذين القرنين من يسافر إلى إقليمكم هذا فيفتش الناس في الألقاس حتى تخلص إلى السويداء من القلوب . فأما القرن الذي في صورة السباع من القرنين السيارين ، فانه يتربص بالإنسان طروءا أذيا معتبا عليه فيستفره ويزين له سوء العمل من القتل والمثل والإيحاء والأيذاء ، فيربي الجور في النفس ويبعث على الظلم والغشم . وأما القرن الآخر منها فلا يزال يتاجى بالإنسان بتحسين الفحشاء من الفعل والمنكر من العمل والفجور إليه وتشويقه إليه وتحريضه عليه ، قد ركب ظهر اللجاج واعتمد على الالجاج حتى يجره إليه جرا . وأما القرن الطيار فأنما يسول له التكذيب بما لا يرى وبصور لديه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع ويساور نمر الإنسان أن لا نشأ أخرى ولا عاقبة للسوى والحسنى ولا قيوم على الملكوت . وان من القرنين لطوائف تصاقب حدود إقليم تعمره الملائكة الأرضية تهدي بهتدى الملائكة ، قد نزع عن غواية المردة وتقيدت بسير الطيبين من الروحانيين ، فأولئك إذا خالطوا الناس لم يعثوا بهم ولا يضلوم ويحسن مظاهرتهم على تطهيرهم ، وهى جن وطن . ومن حصل

وراء هذا الاقليم وغل في أقاليم الملائكة فالمتصل منها بالأرض اقليم سكنه الملائكة الارضيون وإذا هم طبقتان : طبقة ذات الميمنة وهي علامة أمارة، وطبقة تحاذيها ذات اليسرة وهي مؤتمرة عمالة. والطبقتان تهبطان إلى أقاليم الجن والانس هوبا وتمنعان في السماء رقباء، ويقال ان الحفظة الكرام والكاتبين منها، وان القاعد مرصد اليمين من الأمارة وإليه الإملاء، والقاعد مرصد اليسار من العمالة وإليه الكتاب. ومن وجد له إلى عبور هذا الاقليم مسلكا خلص إلى ما وراء السماء خلوصا، فلمح ذرية الخلق الاقدم ولهم ملك واحد مطاع، فاوّل حدوده معمور بخدم للملكهم الاعظم عاكفين على العمل المقرب إليه زلفى، وهم أمة بررة لا تجيب داعية نهم أو قرم أو غلبة أو ظلم أو حسد أو كسل، قد وكلوا بعمارة ربض هذه الملكة ووقفوا عليه، وهم حاضرة متمدون بأوون إلى قصور مشيدة وابنية سرية تنوف في عجن طينها حتى إنعجن ما لا يشاكل طينة اقليمكم . وانه لا جلد من الزجاج والياقوت وسائر ما يستبطأ أمد بلائه، وقد أملى لهم في أعمارهم وانسى في آجالهم فلا يحرمون دون أبعد الآماد، وتيرتهم عمارة الربض طائعين . وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطا بملكهم مصرون على خدمة المجلس بالثول، ومد صئثوا فلم يتبدلوا بالاعتمال واستخلصوا للقربي ومكنوا من رهوق المجلس الاعلى والحفوف حوله، ومتعوا بالنظر إلى وجه الملك وصالا لا فصال فيه، وحلوا تحلية اللطف في الشمائل والحسن والثقافة في الأذهان والمهابة في الإشارة والرواء الباهر والحسن الرائع والهيئة البالغة، وضرب لكل واحد منهم حد محدود ومقام معلوم ودرجة مفروضة لا يتازع فيها ولا يشارك، فكل من عداه لا يرتفع عنه أو يشمخ نفسا بالقصور دونه، وادناهم منزله من الملك واحد هو ابوهم وهم أولاده وحفدته وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ورسومه، ومن غرائب

أحوالهم أن طبا نهم لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم ، وأن الوالد منهم وإن كان أقدم مدة فهو أسبق منه وأشب بهجة ، وكلهم مسخرون قد كفوا الاكتفاء ، والملك أبعدهم في ذلك مذهبا ، ومن عزاه إلى عرق فقد زل ، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى ، قد فات قدر الوصاف عن وصفه ، وحادث عن سبيله الامثال ، فلا يستطيع ضاربها إلا بتباين أعضاء ، بل كله لحسن وجه ولجودة يد ، يعفى حسنه آثار كل حسن ، ويحقر كرمه نقاسة كل كرم ، ومتى هم بتأمله أحد من الخافين حول بساطه غض الدهش طرفه ، فأب حسيراً يكاد بصره يختطف قبل النظر إليه . وكان حسنه حجاب حسنه ، وكان ظهوره سبب بطونه ، وكان تجليه سبب خفائه ، كالشمس لو انتقبت يسيراً لاستعلنت كثيراً ، فلما أمنت في التجلي احتجبت وكان نورها حجاب نورها . وإن هذا الملك لمطلع على ذويه بهاءه لا يضمن عليهم بلقائه . وإنما يؤتون من دنو قواهم دون ملاحظته . وأنه لسمح فياض واسع البر غمر القائل رحب الغناء عام العطاء ، من شاهد أثراً من جماله وقف عليه لحظة ولا يلفته عنه غمزة ولربما هاجر إليه أفراد من الناس فيلتقاهم من فواضله ما ينوبهم ، ويشعرهم إحتقار متاع اقليمكم هذا ، فاذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون .

قال الشيخ حي بن يقظان : لولا تقربى إليه بمخاطبتك منبها إياك لكانلى به شاغل عنك وإن شئت اتبعنى إليه السلام .

تمت رسالة حي بن يقظان بحمد الله ومنه

والصلاة على محمد خير خلقه

وعلى آله وأصحابه

سابعاً: رسالة الطير

هل لاحد من إخواني في أن يهب لي من سمعه قدر ما ألقى إليه طرفاً من أشجاني عساه أن يتحمل عني بالشركة بغض أعبائها . فان الصديق لن يهذب عن الشوب أخاه ما لم يمتخض في سرائك وضرائك عن الكدر صفاءه، وأنني لك بالصديق المماخض، وقد جعلت الخلّة تجارة يفرع إليها إذا استدعت الى الخليل داعية ووطر ترفض مراعاتها إذا عرص الاستغناء . فلن يزار رفيق إلا اذا زارت عارضة ، ولن يذكر خليل إلا إذا ذكرت مأربة ، اللهم إلا إخوان جمعهم القرابة الالهية والفت بينهم المجاورة العلوية ، ولاحظوا الحقائق بعين البصيرة ، وجلوا الوسخ ورين الشك عن السريرة ، فلن يجمعهم الامنادى الله: ويلكم ، إخوان الحقيقة ، تحابوا او تصافوا ، وليكشفن كل واحد منكم لآخيه الحجب عن خالصة له ليطالع بعضهم بعضاً ، وليستكمل بعضهم بعض . ويلكم ، إخوان الحقيقة تقنعوا كما يتقنع القنافذ وأعلنوا بواطنكم وأبطنوا ظواهركم ، فبالله إن الجلى لباطنكم وان الخفى لظاهركم . ويلكم؛ إخوان الحقيقة ، اسلخوا عن جلودكم أسلاخ الحيات، ودبوا ديبب الديدان، وكونوا عقارب أسلحتها في أذنانها ، فان الشيطان لن يراوغ الا نسان الا من ورائه وتجرعوا الزعاف تعيشوا ، واستحبوا الممات تحبوا وطبروا ، ولا تتخذوا وكرا تنقلبون إليه ، فان مصيدة الطيور أو كارها . وإن صدكم عوز الجناح ، فتلصصوا تظفروا ، فخير الطلائع ما قوى على الطيران . كونوا هواما تلتقط الجنادل المحميات وأفاعى تسترط للعظام الصلبة، وسبادل تغشى للضرام على ثقة ، وخفافيش لا تبرز نهاراً ، فخير الطيور خفافيشها . ويلكم ، إخوان الحقيقة ، اغنى الناس من يجترى على غده ، وأفلهم من قصر عن

أمدته . وبياكم ، إخوان الحقيقة ، لا عجب أن اجتنب ملك سوءاً أو ارتكبت
 بهيمة قبيحا ، بل العجب من البشر ، إذا استعصى على الشهوات ، وقد ضيع
 على استئثارها صورته ، أو بذل لها الطاقة ، وقد نور بالعقل جبلته . ولعمر
 الله ، بذ الملك بشراً ثبت عند زبال الشهوة ولم تزل قدمه عن موطئه فيه ،
 وقصر عن البهيمة إنس لم تقف قواه بدره شهوة تستدعيه . وأرجع الى رأس
 الحديث فأقول : برزت طاقة تقتنص فنصبوا الحبائل ، ورتبوا الشرك ،
 وهينوا الاطعمة ، وتواروا في الحشيش ، وانا في سرية طير اذ لحظونا
 فصفروا مستدعين ، فأحسننا بخصب وأصحاب ما تخالج في صدورنا رية ،
 ولازعزعتنا عن قصدنا نهمه . فابتدروا اليهم مقبلين ، وسقطنا في خلال الحبائل
 أجمعين ، فاذا الحلق ينضم على أعناقنا ، والشرك يتشبث بأجنتنا . والحبائل
 تتعلق بأرجلنا ، ففزعنا الى الحركة ، فمزادتنا إلا تقييدا ، فاستسلمنا
 للهلاك ، وشغل كل واحد منا ما خصه من الكرب عن الاهتمام بأخيه ، وأقبلنا
 نتبين الحيل في سبيل التخلص زمانا حتى أنسينا صورة أمرنا ، واستأنسنا
 بالشرك واطمأننا إلى الاقفاص ، فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك ، فلحظت
 رفقة من الطير اخرجت رؤوسها ، واجنتحتنا من الشرك ، وبرزت عن
 أقفاصها تطير وفي أرجلها بقايا الحبائل ، لا هي تؤودها فتعصمها النجاة ،
 ولا تبينها فتصفو لها الحياة . فذكرتني ما كنت أنسيته ، ونقصت على ما
 ألفت ، فكدت أنحل تأسفا ، أو ينسل روحى تلهفنا ، فنا ديتهم من وراء
 القفص ، أن اقربوا منى توقفوني على حيلة الراحة ، فقد أعنتني طول المقام
 فتذكروا خدع المقتنصين ، فما زادوا إلا تقارا ، فنا شدتهم بالخلة القديمة .
 والصحبة المصونة ، والعهد المحفوظ ما أحل بقلوبهم الثقة ، وقى عن صدورهم
 الرية . فوافوني حاضرين ، فسألهم عن حالهم ، فذكروا أنهم اجلوا بما

ابتليت به ، فاستأيسوا واستأنسوا بالبلوى ، ثم عالجوني فنحيت الحباله عن رقبتي ، والشرك من أجنحتي ، وفتح باب القفص ، وقيل لي : اغتتم النجاة ، فطالبتهم بتخليص رجلي عن الحلقة ، فقالوا : لو قدرنا عليها لابتدرنا أولا ، وخلصنا أرجلنا ، وأنى يشفيك العليل ؟ فنهضت عن القفص أظير ، فقيل لي : إن أمامك بقاعا لن تأمن المحذور إلا أن تأتي عليها قطعا ، فاقف آثارنا ننج بك ، ونهدك سواء السبيل ، فساوى بنا الطيران بين صدفى جبل الاله ، فى واد معشب خصيب ، بل مجذب خريب ، حتى تخلف عنا جناحه وجزنا جيزته ووافينا هامة الجبل ، فاذا أمانا ثمانى شواحق تنبو عن قللها اللواحق فقال بعضنا لبعض : سارعوا ، فلن تأمن إلا بعد أن نجوزها ناجين ، فعانينا الشد ، حتى أتينا على ستة من شواحنها ، وانتهينا إلى السابع ، فلما تغلفنا تخومه ، قال بعضنا لبعض : هل لكم فى الجمام ، فقد أوهنتا النصب ، وبيننا وبين الاعداء مسافة قاصية . فرأينا أن نخص للجمام من أبداننا نصيبا ، فان الشroud على الراحة أهدى إلى النجاء من الا نيتات ، فوقفنا على قلته ، فاذا جنان مخضرة الأرجاء ، عامرة الاقطار ، مثمره الاشجار ، جاريه الانهار يروى بهرك نعيمها بصور تكاد لبهاثها تشوش العقول ، وتستبتهت الاباب وتسمعك الحانا مطربة لآذانتا ، وأغاني شجية ، وتشمك روائح لا يداينها المسك السرى ولا العنبر الطرى . فأكلنا من ثماره ، وشربنا من أنهاره ، ومكثنا به ريث ما اطرحنا الإعياء . فقال بعضنا لبعض : سارعوا ، فلا مخدعة كالآمن ، ولا منجاة كالا حياط ، ولا حصن أمتع من اساءة الظنون وقد امتد بنا المقام فى هذه البقعة ، على شفا غفلة ، ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ويخفقون مقامنا ، فهاهنا نبرح ونهجر هذه البقعة ، وإن طاب الثواء بها ، فلا طيب كالسلامة ، وأجمعنا على الرحلة واتفصلنا عن الناحية ، وحللنا

بالتأمن منها ؛ فإذا شامخ خاض رأسه في عنان السماء تسكن جوانبه طيور لم
 التي أعذب ألحانا وأحسن ألوانا وأظرف صوراً وأطيب معاشره منها ، ولما
 حللنا في جوارها ، عرفنا من إحسانها وتلطفها وإيناسها ما تقدمتنا به ،
 وأبادى لن نفى بقضاء أهونها ، وإن قصرنا عليه مدة عمرنا ، بل استمددنا
 إليه أضعافاً . ولما تقرر بيتنا وبينها الانبساط أوقفناها على ما ألم بنا فأنظرت
 لمساهمة في الاهتمام ، وذكرت أن وراء هذا الجبل مدينة يتبوأها الملك
 الأعظم ، وأى مظلوم استدعاء وتوكل عليه كشف عنه الضراء بهوته ومعونه
 فاطمأنتا إلى اشارتها وتيممنا إلى مدينة الملك ، حتى حللنا بفنائها منتظرين لأذنه
 فخرج الأمر بأذن الواردين ، فأدخلنا قصرة ، فإذا نحن بصحن لا يتضمن
 وصف رجه ، فلما عبرناه رفع لنا الحجاب عن صحن فسيح مشرق استضيقنا
 لديه الأول ، بل استصغرناه حتى وصلنا إلى حجرة الملك ، فلما رفع لنا
 الحجاب ، ولحظ الملك في جماله مقلتنا ، علقته به أفئدتنا ، ودهشنا دهشاً طاقنا
 عن الشكوى ، فوقف على ما غشنا ، فرد علينا الثبات بتلطفه حتى اجتراًنا
 على مكالمته ، وعبرنا بين يديه عن قصتنا ، فقال : لن يقدر على حل الحبال
 عن أرجلكم إلا عاقدوها بها ، وإني منفذ إليهم رسولا يسوهم
 أرضاءكم وإمالة الشرك عنكم ، فانصرفوا مغبوطين . وهوذا نحن في الطريق
 مع الرسول ، وإخواني منشثون بي ، يطلبون مني حكاية بهاء الملك بين أيديهم
 وسأصفه وصفا موجزاً وافراً فأقول : إنه الملك الذي مهما حصت في
 خاطرك جمالا لا يمازجه قبح ، وكالا لا يشوبه نقص صادقته مستوفى لديه .
 وكل كمال بالحقيقة حاصل له ، وكل نقص ، ولو بالمجاز ، منفي عنه
 كله ، لحسنه وجهه ، ولجوده يد . من خدمه فقد اغتنم السعادة القصوى ، ومن

جرمه فقد خسر الآخرة والدنيا وكم من أخ قرع سمعه فقصي فقال : أراك
مس عقلك مسا أو ألم بك لم . ولا والله ما طرت ، ولكن طار عقلك ، وما
اقتنصت . بل اقتنص لبك . أني بطير البشر أو ينطق الطير ، كأن المرار قد
غلب في مزاجك ، واليوسة استولت على دماغك ، وسيلك أن تشرب طبخ
الأنبيجون ، وتتعهد الاستحيا بالماء القاتر العذب ، وتستنشق بدهن النيلوفر ،
وتقرفه في الأغذية ، وتستأثر منها المخصبة ، وتجنب الباه ، وتهجر السهر ،
وتقل الفكر ، فانا قد عهدناك فيما خلا لييا ، وشهدناك فطنا ذكيا ، والله
مطلع على ضمائرنا ، فانا من جهتك مهمة ، ولاختلال حالنا مختلة .
ما أكثر ما يقولون ، وأقل ما ينفع ، وشر المقال ما ضاع * وبالله الاستعانة ،
وعن الناس البراءة . ومن اعتقد غير هذا خسر في الآخرة والأولى . وسيعلم
الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون .

تمت رسالة الطير والله الحمد كثيراً

ثامنا : رسالة في العشق

رسالة الرئيس - قدس سره - في العشق

سألت أسعدك الله يا أبا عبد الله الفقيه ، المعصومي أن أجمع لك رسالة تتضمن إيضاح القول في العشق على سبيل الإيجاز، فأجبتك - لا زلت طالبا للخيرات - توخيا لرضائك ، وقضاء لرامك. وجعلت رسالتى إليك متضمنة فصولا سبعة :

- (الفصل) الأول : في ذكر مريان قوة العشق في كل واحد من الهويات.
- (الفصل) الثاني : في ذكر وجود العشق في الجواهر البسيطة الغير الحية .
- (الفصل) الثالث : في ذكر وجود العشق في الموجودات النباتية ذوات القوة المغذية ، من جهة قواها المغذية .
- (الفصل) الرابع : في ذكر وجود العشق في الجواهر الحيوانية من حيث لها القوة الحيوانية .
- (الفصل) الخامس : في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان .
- (الفصل) السادس : في ذكر عشق النفوس الإلهية .
- (الفصل) السابع : في خاتمة الفصول.

١ - لقد حققنا هذه الرسالة على المخطوطات والنشراب التالية :

أ - نسخة مصورة عن المتحف البريطاني - دار الكتب تحت رقم ٣٩٩ فلسفة

ب - طبعة مهران الأولى في لندن سنة ١٨٩٤

ج - د الثانية د د د ١٨٩٩

== د - طبعة مصر سنة ١٩١٧ ضمن مجموعة د جامع البدائع
ه - نسخة مصدرة عن مكتبة أحمد الثالث ومحفوظة ضمن مخطوطات جامعة
الدول العربية . وقد عنوانت الرسالة هكذا ، رسالة في العشق كتبها (ابن
سينا) للفقير أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد المعصومي (وفي بعض
النسخ المعصرى) وضمنها فصولا .

الفصل الأول

في ذكر سريان قوة العشق في كل واحد من الهويات

كل واحد من الهويات المدبرة لما كان بطبعه نازعاً إلى كماله الذي هو خيرية هويته المنبعثة عن هوية الخير المحض، نافراً عن النقص الخاص به الذي هو شربته الهولائية والعدمية - إذ كل شر فمن علائق الهولوى والعدم - فينبى أن اسكل واحد من الموجودات المدبرة شوقاً طبعياً وعشقا غريزياً، ويلزم ضرورة أن يكون العشق في هذه الأشياء سبباً للوجود لها، لأن كل واحد مما يعبر عنه مترتب تحت أمور ثلاثة : إما أن يكون حائزاً لخالص الكمال، أو ممنوا بغاية النقص، أو مترددا بين الحالتين، حاصل الذات على مرتبة التوسط بين أمرين. ثم إن البالغ في النقص غايته هو المنتهى إلى مطلق العدم والمستوفى لجميع علائقه، فبالخرى أن يطلق عليه معنى العدم المطلق. ثم الحقيق باطلاق العدمية عليه، وإن استحق أن يعد في عداد الموجودات عند تقسيم أر توهم، فلن يعد وجوده وجوداً ذاتياً، بل لن يستجاز عليه إطلاق الوجود إلا بالمجاز، ولن يتعرض لاعتداده من جملة الموجودات إلا بالعرض، فاذن الموجودات الحقيقية : إما أن تكون موجودات مستعدة لنهاية الكمال، أو موصوفة بالتردد بين نقص عارض من جهة ما، وكمال موجود بالطبع.

فاذن جملة الموجودات لا تعرى عن ملاسة كمال ما، وملاستها له بعشق ونزوع في طبيعتها إلى ما توجد متأحدة بكمالها ملازمة لها. ومما يوضح ذلك من جهة العلة واللمية أن كل واحد من الهويات المدبرة لما لا يخلو عن كمال خاص به، ولم يكن مكتملاً بذاته لوجود كماله، إذ كالات الهويات المدبرة مستفاضة من فيض الكامل بالذات، ولم يجز أن يتوهم أن هذا المبدأ

المفيد للكمال يقصد بالإفادة واحداً واحداً من جزئيات الهويات على ما أوضحته الفلاسفة، فمن الواجب في حكمته وحسن تدبيره أن يغرر فيه عشقا كلياً حتى يصير بذلك مستحفظاً لما نال من فيض الكمالات الكلية، ونازعا إلى ألا يحد لها عند فقدانها ليجرى به أمر السياسة على النظام الحكيم؛ فواجب إذن وجود هذا العشق في جميع الموجودات المدبرة وجوداً غير مفارق البتة، وإلا لاحتاجت إلى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلي عند وجوده إشفافاً من عدمه، ويستردّه عند فوته قلقاً لبعده. وصار أحد العشقين معطلا لا طائل له، ووجود المعطل في الطبيعة أعنى الوضع الإلهي باطل.

على أنه لا عشق له خارجاً عن العشق المطلق الكلي؛ فإذن وجود كل واحد من المدبرات بعشق غريزي فيه. وانجعل لهما في هذا المرام مرقى أعلى مما قدمناه، ولنفحص عن الموجود العالي عن التصرف تحت تدبير مدبر لعظم شأنه - فنقول: إن الخير بذاته معشوق، ولولا ذلك لما نصب كل واحد ممن يشتهى أو يتوخى أو يعمل عملاً غرضاً أمامه يتصور خيريته. فلولا أن الخيرية بذاتها معشوقة، وإلا لما اقتضت الهمم على إثارة الخير في جميع التصرفات، ولذلك الخير عاشق للخير، لأن العشق ليس في الحقيقة إلا استحسان الحسن والملائم جداً، وهذا العشق هو مبدأ الزوع إليه عند غيبوبته، إن كان مما يباين، والتأخذ به عند وجوده. ثم إن كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه، وينزع إليه مفقوداً والخير الخاص هو الملائم للشيء. في الحقيقة أو الحساب، ثم الاستحسان والزراع والاستقباح والنفرة في الموجود من علائق خيريته، لأنها لا تطلق على الوجود على وجه الاستصواب بالذات إلا من جهة خيريته، لأن الصواب إذا وجد عن الشيء بالذات، فهو لسداده وخيريته. فبين أن الخير يعشق ما هو خير له: إما

الخاص به ، وإما المشترك . وعلة العشق هو ما قد نيل أو ما سينال منه .
أى من العشق وكلما زادت الخيرية زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية
للخير . وإذا تقرر هذا فنقول : إن الوجود المقدس عن الوقوع تحت
التدبير إذ هو الغاية فى الخيرية ، هو الغاية فى المعشوقية ، والغاية فى عاشقيته ،
الغاية فى معشوقيته ، أعنى بذلك ذاته العالى المقدس تعالى ، إذ الخير يعشق
الخير بما يتوصل به إليه من نيله وإدراكه . والخير الأول مدرك لذاته بالفعل
أبد الدهر فى الدهر ، فاذن عشقه له أكل عشق وأوقاه ، وإذن الصفات
الإلهية لا تمايز بينها بالذات فى الذات ، فاذن العشق هو صريح الذات ،
والوجود أعنى فى الخير المحض . فاذن الموجودات : إما أن يكون وجودها
بسبب عشق فيها ، وإما أن يكون وجودها هو العشق بعينه . فبين أن
الهويات لا تخلو عن العشق وذلك ما أردنا أن نبين .

الفصل الثاني

في ذكر وجود العشق في البسائط الغير الحية

البسائط الغير الحية على أقسام ثلاثة : إحداها الهيولي الحقيقية ، والثاني الصورة التي لا يمكن لها القوام بالانفراد بذاتها ، والثالث الأعراض . والفرق بين الأعراض وبين هذه الصورة أن هذه الصورة مقدمة للجواهر ؛ ولذلك استحسّن الأوائل من الإلئين أن يجعلوها من أقسام الجواهر لكونها جزءاً للجواهر القائمة بذواتها ، ولم يحرموها من سمة الجوهرية لأجل امتناع وجودها بمفردة الذات ، إذ الجوهر الهيولي في هذا حاله ؛ ومع ذلك لا ينكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته جزءاً للجواهر القائمة بذواتها ؛ بل ولأن بخصوصها أعنى الصورة منزهة في الجوهرية على الهيولي ، إذ هذه الصورة الجوهرية بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرأً ، ومهما وجب أوجب وجود جوهر بالفعل ، ولأنّ ذلك قيل إن الصورة جوهر بنوع فعل ، وأما الهيولي فهي معدودة مما يقبل الجوهرية بالقوة ، إذ لا يلزم بوجود كل هيولي جوهر ما وجوده بالفعل ، ولأنّ ذلك قيل إنه جوهر بنوع قوة . فقد تقرر في هذا القول حقيقة الصورة ، ولا يحمل إطلاق هذه الحقيقة على العرض ، إذ ليس هو بمقوم للجوهر ولا معدود بوجه من الوجوه جوهرأً ، فإذا تقرر هذا فنقول : إن كل واحد من هذه الهويات البسيطة ، الغير الحية ، قرين عشق غريزي لا يخلو عنه ألبته ، وهو سبب له في وجوده ، فأما الهيولي فلديمومة نزاعها إلى الصورة مفقودة ، وولوعها بها موجودة ، ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت إلى الاستبدال عنها بصورة أخرى ، إشفاقاً من ملازمة العدم المطلق ، إذ من الحق أن كل واحد من الهويات نافر بطبعه

عن العدم المطلق . فالهوى مقر للعدم ؛ فهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى العدم الإضافى ، ولولاها لابسها العدم المطلق ، ولا حاجة بنا إلى الخوض فى إيضاح لية ذلك ، فاذن الهوى كالمرأة اللائمة الذميمة المشفقة من استعلان قبحها ، فهما انكشف قناعها غطت ذماتها بالكم . فقد تقرر أن فى الهوى عشقا غريزيا . فأما هذه الصورة فالعشق الغريزى فيها ظاهر بوجهين ؛ أحدهما ما نجد فى ملازمتها موضوعها ومناقاتها لما يسحبها عنه ، والثانى ما نجد فى ملازمتها كالاتها ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية إليها متى باينتها كصور الأجسام البسيطة الخمسة، والمركبات من الأربعة ، ولا صورة ملازمة غير هذه الأقسام ألبتة .

وأما الأعراض فعشقها ظاهر بالجد فى ملازمة الموضوع أيضا ، وذلك عند ملابسها الأضداد فى الاستبدال بالموضوع فاذن ليس يعرى شئ من هذه البسائط عن عشق غريزى فى طباعه .

الفصل الثالث

في وجود العشق في الصور النباتية ، أعنى النفوس النباتية

فنتختصر هنا فنقول : كما أن النفوس النباتية تنقسم إلى ثلاثة أقسام ؛ أحدها قوة التغذية ، والثاني قوة التنمية ، والثالث قوة التوليد ، كذلك العشق الخاص بالقوة النباتية على أقسام ثلاثة : أحدها يختص بالقوى المغذية ، وهو مبدأ شوق إلى حضور الغذاء عند حاجة المادة إليه وبقائه في المغتذى بعد استحالته إلى طبيعته ، والثاني يختص بالقوة المنحية وهو مبدأ شوقها إلى تحصيل زيادة المناسبة في أقطار المغتذى ، والثالث يختص بالقوة المولده وهو مبدأ شوقها إلى تهيئة مبدأ كائن مثل الذي هو مثله . ومن البين أن هذه القوى مهما وجدت لزمها هذه الطبائع العشقية ، فاذن هي في طبائعها عاشقة أيضا .

الفصل الرابع

في ذكر عشق النفوس الحيوانية

لا شك أن كل واحد من القوى والنفوس الحيوانية يختص بتصرف يحثها عليه عشق غريزي، وإلا لما كان وجودها في البدن الحيواني إلا معدودة في جملة المعطلات، إن لم يكن لها تفور طبيعي مبدؤه بغضة غريزية وتوقان طبيعي مبدؤه عشق غريزي، وذلك ظاهر في كل واحد من أقسامها. أما في الجزء الحاس منها خارجا فلا فقه بعض المحسوسات دون بعض واستكراهه بعضا دون بعض، ولولا ذلك لتساوت العوارض الحسية عند الحيوانات، ولما تصونت عن مباشرة المضرات بها، ولتعطلت القوة الحسية في حقيقتها. وأما الجزء الحاس باطنا ملا طمئنانه إلى الراحة عن التخيلات المروحة وما ضاهاها إذا وجدت، وتشوقه إليها إذا فقدت، وأما في الجزء الغضبي فلنزاعه إلى الانتقام والتغلب والفرار من الذل والاستكانة وما ضارع ذلك، وأما في الجزء الشهواني فلنقدم أمامه مقدمة يتنفع بها بذاته وفيما يبنى عليها القول في الفصول، وهو أن العشق يتشعب قسمين: أحدهما طبيعي وحامله لا ينتهي بذاته دون غرضه بحال من الأحوال ما لم يصادمه دونه قاسر خارجي كالحجر، فإنه لا يمكن أبدا أن يقصر عن تحصيل غايته وهو الانصال بموضوعه الطبيعي والسكون فيه من ذاته، اللهم إلا من جهة عارض قهري، وكالقوة المغذية، وسائر القوى النباتية، فإنها لا تزال مزاولة لجنب الغذاء وتلحمه بالبدن، ما لم يصدها عنه مانع غريب. والثاني عشق اختياري، وحامله قد يعرض بذاته عن معشوقه لتخيل استضرار بعارض أمامه يزن قدر ضرره على أوزان تقع المعشوق مثل الحمار فإنه إذا لاج له شخص الدب

متوجها نحوه أقصر عن قصم الشعر ، وأمن في الهرب لعرفانه أن ما يتصل به من ضرر العارض أرجح من منفعة المعرض عنه . ثم قد يكون معشوق واحد لعاشقين ؛ أحدهما طبيعي ، والثاني اختياري ، مثل الغرض بالتوليد إذا تدبر إضافته إلى القوة المولدة النباتية والقوة الشهوانية الحيوانية ، فإذا تحقق هذا فنقول : إن القوة الشهوانية من الحيوان أظهر الموجودات عند الجمهور باستطباع العشق ولا حاجة بنا إلى إظهار ذلك ، وليس معشوقها في عامة الحيوان غير الناطق إلا معشوق القوة النباتية بعينها ، إلا أن عشق القوة النباتية لا تصدر عنه الأفاعيل إلا بنوع طبيعي وبنوع أدنى وأدون ، وعشق القوة الحيوانية إنما يصدر بالاختيار وبنوع أعلى وأفضل وبماخذ ألطف وأحسن حتى أن بعض الحيوان قد يستعين في ذلك بالقوة الحسية ، فلذلك ما توهم العامة أن ذلك العشق خاص بها وهو عند التحقيق خاص بالشهوانية ، وإن وجد للحسية فيها شركة التوسط . وقد توافق القوة البهيمية الشهوانية النباتية في الغرض بأن يكون حصوله لا بقصد اختياري بائن ؛ وإن وجد في صدور الفعل عنهما اختلاف في الاختيار وسلبه ، مثل توليد المثل ، فإن الحيوان الغير الناطق ، وإن تحرك بعشقه الطبيعي المتغرز فيه من العناية الإلهية تحركا اختياريا يتأدى به إلى توليد المثل فلن تكون الغاية فيه مقصودة بذاتها لأن هذا الضرب من العشق غايته نفع نوعي أعنى بهذا أن العناية الإلهية لما اقتضت استبقاء الحرث والنسل وامتنع المراد في مدة البقاء في الشخص الكائن لضرورة تعقب الفساد في موضع الكمال الكائن وحتى أوجبت الحكمة صرف العناية في استبقائها إلى الأنواع والأجناس ، فطبعت في كل واحد من الأشخاص المعنى به في الأنواع شوقا إلى تأثير ملازمة توليده المثل وهيأت لذلك فيه آلات موافقة ؛ ثم إن الحيوان الغير

الناطق لا نمطاطه عن مرتبة الفوز بالقوة النطقية التي بها نوقف على حقيقة الكليات لا يستفيد بأدراك الغرض الخاص بالأمور الكلية ، فلذلك صارت فيه القوة الشهوانية تشاكل القوة النباتية في نزاعها إلى هذا الغرض ، وتقريب هذا الفصل ، والفصل الذي تقدم نافع في كثير مما سيأتى إثباته في هذه الرسالة بحون الله وحسن تدبيره .

الفصل الخامس

في عشق الطرفاء والفتيان للأوجه الحسان

يجب أن تقدم أمام غرضنا في هذا الفصل مقدمات أربع : إحداها أن كل واحد من القوى النفسانية مهما انضم إليها قوة أعلى منها في الشرف اجتازت بانضمامها إليها وسريان البهاء فيها زيادة صقولة وزينة حتى تصبح بذلك أفاعيلها البارزة عنها زائدة على ما يكون لها بانفرادها ، إما بالعدد ، وإما بحسن الاتقان ولطف المآخذ والرجاء في الانتهاء إلى الغرض ، إذ كل واحدة من عاليها لها قوة على تأييد السافل وتقويته ، وذب الضرر عنه تأييداً وذباً يوفيهما من جهة قبولها زيادة بهاء وكمال ، وكذلك تصرفاتها إياها في وجوه الاستعانات مما يفيد بها الحسن والسناء كتأييد الشهوانية من الحيوان للنباتية، وذب الغضبية عنها في أمر نقص مادتها دون متبهاها الغريزي في الذبول والإضرار لها، وكتوفيق النطقية للحيوانية في مقاصدها وكافادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في أغراضها. ولهذا ما توجد القوة الحسية والشوقية في الإنسان قد يتعدى طورها في أفعالها حتى أنها قد تتعاطى في أفاعيلها مقاصد لن يقوم بالوفاء بها إلا صريح القوة النطقية ، ومثال ذلك في القوة الوهمية، فإن القوة النطقية قد تستعمرخها في بعض وجوه درك مطلوبها بوجه استعانة فتستفيد من انعطاف النطقية عليها زيادة قوة وجسور حتى أنها تراهي بنيل المطلوب دونها بل تنص على عليها وتتولى بشيمها وعلامتها وتدعى دعواها وتتوهم فوزها بتصور العقولات ما تسكن إليه النفس ويطمئن إليه الذهن كعبد السوء يوغر إليه مولاه باعائه في سائمة له مهمة عظيمة الفائدة عند النيل فيرى أنه ظفر بالمطلوب دون مولاه ، وأن مولاه

قاصر عن ذلك ، بل هو المولى فى الحقيقة من غير أن يكون ظفر البتة بالمرام الذى تكلف موله تحصيله ، ولا يشعر به . وكذلك الحال فى القوة الشوقية من الإنسان ، وهذا أحد علل الفساد إلا أنه ضرورى الوجود فى الوضع المطلوب فيه الخير وليس له من الحكمة ترك خير كثير لأجل عادية شريسير بالإضافة إليه . والثانية أن الإنسان قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانية أفعال وتنفع بمفردها اتصالات كالأحاساس والتخيل والجماع والموائبة والمخاربة ، إلا أن نفسه الحيوانية ، لما اكتسبت من البهائم بمجاورة الناطقة تفعل هذه الأفاعيل بنوع أشرف والطف فتأثر فى المحسوسات ما كان على أحسن مزاج وأقوم تركيب ونسبة مما لا تنتبه الحيوانات الأضر له فضلا عن أن يستأثرها ، وكذلك تتصرف بقوة التخيلة فى أمور لطيفة بدیعة حتى يكاد يضاهى بذلك صريح العقل ويتخير لموافقة أهل الجمال والكمال والاعتدال والخيال فى الأفاعيل الغضبية حيلة متنوعة يسهل له بها احراز التغلب والظفر ، وقد يظهر أيضا من ذاته آثار الأفاعيل بحسب اشتراك النطقية والحيوانية كتصريف قوته النطقية قوته الحسية لتزعم من الجزئيات بطريقة الاستقرار أموراً كلية ، وكإسعاد بالقوة التخيلة فى تفكيره حتى يوصل بذلك إلى إدراك غرضه فى الأمور العقلية وكتكليفه القوة الشهوانية المباشرة من غير قصد ذاتى إلى مفرد اللذة بل للتشبه بالعلة الأولى فى استبقاء الأنواع وخصوصاً أفضلها أعنى النوع الإنسانى ، وكتكليفه إياها الطعام والمشرب لا كيفما اتفق بل على الوجه الأصوب من غير قصد إلى مجرد اللذة لكن لإعانة الطبيعة المسخرة على استبقاء شخص أفضل الأنواع أعنى الشخص الإنسانى ، وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الأبطال واعتناق القتال لأجل الذب عن مدينة فاضلة أو أمة صالحة . وقد تصدر منه أفاعيل عن صميم

قوته النطقية مثل تصور المعقولات والنزاع إلى المهمات وخب الدار الآخرة وجوار الرحمن . والثالثة في كل واحد من الاوضاع الالهية خيرية ، وكل واحدة من الخيرات مأثورة ، لكن في الامور الخيرية الدنيوية ما ربما يضر إثارة بما يعلوه في المرتبة ، مثاله في الامور المتعارفة أن الاستلذاذ بالتوسعة في الاتفاق وإن كان مأثوراً فانه يجتنب الاضرار بمأثور فوقه وهو خصب ذات اليد ووفور المال ومثال آخر من مصالح الابدان شرب أوقية من الافيون وإن كان فيه مأثور وخير لتسكين الرعاف فانه مطروح لأجل إضراره بمأثور فوقه وهو الصحة المطلقة والحياة ، وكذلك الامور الخاصة بالنفس الحيوانية إذا اعتبرت في الحيوان الغير الناطق بنوع الإفراط وإن لم يعد من جملة الشر ، بل عد ذلك فضيلة في قواها ، فلاضراره بالقوة النطقية ، كما أشرنا إليه في رسالتنا الموسومة بالتحفة ، مغدودة من جملة المثالب في الإنسان ويستحق الاحتتاب والهجران . والرابعة أن النفس النطقية الحيوانية أيضاً لجوارها للنطقية أبداً تعشقان كل شيء حسن النظم والتأليف والاعتدال مثل المسموعات الموزونة وزنا متناسبا ، والمذوقات المركبة من أطعمة مختلفة بحسب التناسب وما شابه ذلك . أما النفس الحيوانية ، فبنوع توليد طبيعي ، وأما النفس الناطقة فانها إذا سعدت بتصور المعاني العالية على الطبيعة وعرفت أن كلما قرب من المعشوق الأول فهو أقدم نظاما وأحسن اعتدالا ، وبالعكس أن ما يليه أفوز بالوحدة وتوابعها كالاعتدال والاتفاق وما يبعد عنه أقرب إلى الكثرة وتوابعها كالتفاوت والاختلاف على ما أوضحه الإلهيون ، فمهما ظفرت بشيء حسن التركيب لاحظته بعين المقه فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول : إن من شأن العاقل الولوع بالمنظر الحسن من الناس ، وقد يعد ذلك منه في بعض الاحابن نظرفا وفتوة وهذا الشأن إما أن

يختص بالقوة الحيوانية وإما أن يختص بحسب الشركة لكنه لو كان مختصا بالقوة الحيوانية لما عده العقلاء نظرفا وفتوة إذ من الحق أن الشهوات الحيوانية إذ تناولها الإنسان تناولاً حيوانياً فهو متعرض للنقيضة ومضرة بالنفس النطقية ولا هو مما يختص بالنفس النطقية إذ مقتضيات شغلها هي للكميات العقلية الأبدية لا الجزئيات الحسية الفاسدة . فاذن ذلك بحسب الشركة وبيان ذلك بوجه آخر أن الإنسان إذا أحب الصور المستحسنة لأجل لذة حيوانية فهو مستحق اللوم بل الملامات والإثم مثل الفرقة الزانية المتلوة وبالجملة الأمة الفاسقة ومهما أحب الصورة المليحة باعتبار عقلي على ما أوضحناه عد ذلك وسيلة إلى الرفعة وزيادة في الخير لولوعه بمادو أقرب في التأثير من المؤثر الأول والمعشوق المحض، وأشبه بالأمور العالية الشريفة وذلك مما يؤمله لأن يكون ظريفاً وفقياً لطيفاً . ولذلك لا يكاد أهل القطنة من الظرفاء والحكماء ممن لا يسلك سبيل المتعسفين والافتحاح يوجد خالياً عن شغل قلبه بصورة حسنة إنسانية ، وذلك أن الإنسان مع ما فيه من زيادة فضيلة الإنسانية إذ وجد فائزاً بفضيلة إعتدال الصورة التي هي مستفادة من تقويم الطبيعة واعتدالها وظهور أثر إلهي فيها جداً استحق لأن ينتحل من ثمرة الثؤاد مخزونها ومن أصفى صفاء الوداد أطيبه ومكنونه . ولذلك قال النبي صلعم : (اطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه) نصاً ، منه أن حسن الصورة لا يوجد إلا عند جودة التركيب الطبيعي ، وأن جودة الاعتدال في التركيب مما يفيد طيباً في الشئائل وعذوبة في السجايا . وقد يوجد أيضاً واحد من الناس قبيح الصورة حسن الشئائل وذلك لا يخلو من عذرين ، إما أن يكون قبيح الصورة لم يحصل بمحصل قبح الاعتدال في أول التركيب داخلاً بل بفساد عارضاً خارجاً ، وإما أن يكون حسن الشئائل لا بحسب

الطباع بل بحسب الاعتياد . وكذلك قد يوجد حسن الصورة قبيح الشائل ،
وذلك أيضا لا يخلو من عذرين ، إما أن يكون قبيح الشائل عارضا بعوارض
في الطباع بعد استحكام التركيب أو يكون ذلك لاعتياد قوى وعشق الصورة
الحسنة من الإنسان قد تتبعه أمور ثلاثة : أحدها حب معانقتها ، والثاني حب
تقيلها ، والثالث مباضعتها . فأما حب المباضة فما يتعين عنده أن هذا العشق
ليس إلا خاصا بالنفس الحيوانية ، وأن حصتها فيه زائدة ، وأنها فيه على
مقام الشريك بل المستخدم لا على مقام الآلة ؛ وذلك قبيح جدا بل لن يخلص
العشق النطقى ما لم تتقمع القوة الحيوانية غاية الانقمار ، ولذلك بالحرى أن
يتهم العاشق إذا راود معشوقه بهذه الحاجة اللهم إلا أن تكون هذه الحاجة
منه بضرب نطقى أعنى إن قصد به توليد المثل وذلك في الذكر محال وفي
الأنثى المحرمة في الشرع قبيح بل لا ينساع القصد ولا يستحسن إلا الرجل
في امرأته أو في مملوكته . وأما المعانقة والتقيل ، فإذا كان الغرض فيها
هو التقارب والاتحاد وذلك لأن النفس تود أن تنال معشوقها بحسب اللامسى
ونيلها له بحسب البصرى فتشتاق إلى معانقته وتزع إلى أن يختلط نسيم مبدأ
فاعلية تقسانية وهو القلب ينسيم مثله من المعشوق فتشتاق إلى تقيله فليسا
بمنكرين في ذاتهما ، لكن استتباعها بالعرض أمورا شهوانية فاحشة توجب
التوقى عنها إلا إذا تبقر من متوليها خمورا لشهوة والبراءة عن البهيمية .
ولذلك لم يستنكر تقبيل الأولاد وإن كان مبدأه مزعجا لتلك إذ كان
الغرض فيه التداني والاتحاد لا الههم بالفحش أو الفساد فمن عشق هذا الضرب
من العشق فهو فتي ظريف ، وهذا العشق نظرف ومزبه .

الفصل السادس

في ذكر عشق النفوس الإلهية

كل واحد من الأشياء الحقيقية الوجود إذا أدرك أو نال خيرا من الخيرات فانه يعشقه بطباعه عشق النفوس الحيوانية للصور الجميلة ، وأيضا كل واحد من الأشياء الحقيقية الوجود إذا أدرك أدراكا حسيا أو عقليا واهتدى اهتداءا طبيعيا إلى شيء مما يفيد منفعة في وجوده فانه يعشقه في طباعه لا سيما إذا كان الشيء مفيدا له خاص الوجود مثل عشق الحيوان الغذاء والوالدين للولد . وأيضا كل شيء تحقق أن شيئا من الموجودات يفيد التشبه به والتقرب والاختصاص به زيادة فضيلة ومرتبة ، فانه يعشقه بطباعه عشق العامل لوليه ، ثم النفوس الإلهية من البشرية والملكية لا يستحق إطلاق التأله عليها ما لم تكن فائزة بمعرفة الخير المطلق إذ من البين أن هذه النفوس لن توصف بالكمال إلا بعد الإحاطة ولا طريق إلى تصور العقولات العلوية ما لم يتقدم عليها معرفة العلة الحقيقية وخاصة العلة الأولى على ما أوضحناه في تفسيرنا صدر المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعي ، كما لا ميل إلى وجود العلويات ما لم يتقدم عليها وجود ذوات العلة ، خاصة العلة الأولى ، والعلة الأولى هي الخير المطلق بذاته وذلك لأنه كما كان يطلق عليه الوجود الحقيقي وكل واحد مما له وجود ، فان حقيقته لا تعرى عن خيرية ، ثم الخيرية إما أن تكون مطلقة ذاتية أو مستفادة ، فالعلة الأولى خير وخيرته إما أن تكون ذاتية مطلقة أو مستفادة لكنها إن كانت مستفادة لم تنحل من قسمين ؛ إما أن يكون وجودها ضروريا في قوامه فيكون مفيداً عملة لقوام العلة الأولى ، والعملة الأولى علة لها خاف ، وإما أن يكون غير

ضرورى فى قوامه وهذ محال أيضا على ما نوضحه آتقا . لكننا إن أعرضنا عن إبطال هذا القسم فان المطلق قائم وذلك لأننا إذا رفعنا هذه الخيرية عن ذاته، فمن الواضح أن ذاته تبقى موجودة وموصوفة بالخيرية، وتلك الخيرية إما أن تكون واجبة ذاتية أو مستفادة . فان كانت مستفادة فقد تمادى الأمر إلى ما لا يتناهى وذلك محال، وإن كانت ذاتية فهو المطلوب. وأقول أيضا إن من المحال أن تستفيد العلة الأولى خيرية غير ذاتية فيها، ولا ضرورة فى قوامها، وذلك لأن العلة الأولى يجب أن تكون فائزة فى ذاتها بكمال الخيرية من أجل أن العلة الأولى إن لم يكن فى ذاته مستوفيا لجميع الخيرات التى هى بالإضافة إليه حقيقة باطلاق سمة الخيرية عليها، ولها إمكان وجود فهو مستفيدها من غيره، ولا غير له إلا معلولاتها، فاذن مفيد معلوله، ومعلوله لا خير له وفيه ومنه مستفادا عنه . فاذن معلوله إن أفاده خيرية فانما يفيد خيرية مستفادة عنه، لكن الخيرية المستفادة من العلة الأولى إنما هى من المستفيد، فاذن هذه الخيرية ليست فى العلة الأولى بل فى المستفيد وقد قيل إنها فى الأولى وذلك خلف . والعلة الأولى لا نقص فيها بوجه من الوجوه. وذلك لأن الكمال الذى بازاء ذلك النقص إما أن يكون وجوده غير ممكن فلا يكون إذن بازائه نقص، إذ النقص هو عدم الكمال الممكن الوجود، وإما أن يكون وجوده ممكنا، ثم الشيء الذى ليس فى شيء ما إذا تصور إمكانه تصور معدة تحصيله فى الشيء الذى هو ممكن فيه، وقد قلنا إنه لا علة للعلة الأولى فى كماله ولا بوجه من الوجوه، فاذن هذا الكمال الممكن ليس بممكن فيه، وإذن ليس بازائه انقص، فان العلة الأولى مستوفية لجميع ما هو خيرات بالإضافة إليها . وإن الخيرات العالية التى هى خيرات من جميع الوجوه لا بالإضافة إليها خيرات مستوفاة . فقد انضح أن

العلة الأولى مستوفية لجميع الخيرية التي هي بالإضافة إليها خيرية وليس لها إمكان وجود . فقد اتضح أن العلة الأولى خيرية خير في ذاتها وبالإضافة إلى سائر الموجودات أيضاً ، إذ هي السبب الأول لقوامها وثباتها وبقائها على أخص وجوداتها واشتياقها إلى كمالاتها ، فاذن العلة الأولى خير مطلق من جميع الوجوه . وقد كان اتضح أن من أدرك خيراً فانه بطابعه يعشقه ، فقد اتضح أن العلة الأولى معشوقة للنفس المتألهة . وأيضاً فان النفوس البشرية والملكية لما كانت كمالاتها بأن تتصور المعقولات على ما هي عليه بحسب طاقتها تشبها بذات الخير المطلق ، وأن تصدر عنها أفاعيل هي عندها وبالإضافة إليها عادلة ، كائنضائل البشرية وكيجريك النفوس الملكية للجواهر العلوية توخياً لاستبقاء الكون والفساد وتشبها بذات الخير المطلق ، وإنما تأتي هذه التشبهات ليجوز القرب من الخير المطلق ولتستفيد بالتقرب منه الفغمية والكمال . وإن ذاك بتوفيقه وهي متصورة لذلك منه . وقد قلنا إن مثل هذا عاشق للمتقرب منه ، فواجب على ما أوضحناه سابقاً أن يكون الخير المطلق معشوقه لها ، أعني لجملة النفوس المتألهة . وأيضاً فان الخير المطلق لاشك أنه سبب لوجود ذوات هذه الجواهر الشريفة ولكمالاتها فيها ، إذ كمالها إنما هو بأن تكون صوراً عقلية قائمة بذواتها وأنها لن تكون كذلك إلا بمعرفته وهي متصورة لهذه المعاني منه . وقد قلنا إن مثل هذا عاشق لمثل هذا السبب ، فبين على ما أوضحناه سابقاً أن الخير المطلق معشوق لها ، أعني لجملة النفوس المتألهة ، وهذا العشق فيها غير زائل البتة ، وذلك لأنها لا تخلو من حالى الكمال والاستعداد ، وقد أوضحنا ضرورة وجود هذا العشق فيها حالة كمالها ، وأما حالة استعدادها فلن توجد إلا فى النفوس البشرية دون الملكية لفوز الملكية بالكمال ما وجدت، وقد وجدت،

وهى : أعنى النفوس البشرية ، بحالة الاستعداد لها شوق غريزى إلى معرفة المعقولات التى هى كمالها وخاصة ما هو أفيد للكمال عند تصوره وأهدى إلى تصور ما سواه ، وهذه صفة المعقول الأول الذى هو علة لكون كل معقول سواه معقولا فى النفوس وموجودا فى الأعيان ، ولا محالة أن لها عشقا غريزيا فى ذاتها للحق المطلق أولا ولسائر المعقولات ثانيا ، وإلا فوجودها على استعدادها الخاص بكمالها معطل فادن العشوق الحق للنفوس البشرية والملكية هو الخير المحض

الفصل السابع

في خاتمة الفصول

نريد أن نوضح في هذا الفصل أن كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقا غريزيا وأن الخير المطلق يتجلى لعاشقه ، إلا أن قبولها لتجليه واتصالها به على التفاوت ، وأن غاية القربى منه هو قبول لتجليه على الحقيقة ، أعني على أكل مافي إلا مكان ، وهو المعنى الذى يسميه الصوفية بالاتحاد وأنه لجودة عاشق أن يتال تجليه وإن وجود الأشياء بتجليه ، فنقول لا كان فى كل واحد من الموجودات عشق غريزى اكماله ، وإنما ذلك لأن كماله معنى به تحصل له خيريته . فبين أن المعنى الذى تحصل للشئ خيريته حيث ماتوجد وكيف ماتوجد أوجب أن يكون ذلك الشئ معشوقا لمستفيد الخيرية ، ثم لا يوجد شئ أكمل وأوفى بذلك من العلة الأولى فى جميع الأشياء ، فهو إذن معشوق لجميع الأشياء ، وكون أكثر الأشياء غير عارف به لا ينفى وجود عشقه الغريزى فى هذه الأشياء اكمالاتها . والخير الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات . ولو كان ذاته محتجبا عن الموجودات بذاته ، غير متجل لها لا عرف ولا نيل منه بته ، ولو كان ذلك فى ذاته بتأثير الغير ، لوجب أن يكون فى ذاته المتعالية عن قبول تأثير للغير وخلف ، بل ذاته بذاته متجل ، ولا أجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليها محتجب . فبالحقيقة لا حجاب إلا فى المحجوبين ، والحجاب هو القصور والضعف والنقص ، وليس تجليه إلا حقيقة ذاته إذلا يتجلى بذاته فى ذاته إلا هو صريح ذاته كما أوضحه إلهيون . فذاته الكريم متجل ، ولذلك ربما سماه الفلاسفة صورة العقل ، فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل

الكلى ، فان جوهره ينال تجليه نحو الصورة الواقعة في المرآة لتجلى الشخص الذى هو مثاله ، ويقرب من هذا المعنى ما قيل إن العقل الفعال مثاله ، فأحترز أن تقول مثله : وذلك هو الواجب الحق . فان كل متفعل عن سبب قريب فانما يتفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء ، فان الحرارة النارية إنما تفعل في جرم من الاجرام بأن تضع فيه مثاله وهو السخونة . وكذلك سائر القوى من الكيفيات ، فالنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة مثلها بأن تضع فيها مثالها ، وهو الصورة المعقولة ، والسيف إنما يقطع بأن يضع في المنفعل عنه مثاله وهو شكله . والمسن إنما يحدد السكين بأن يضع في جوانب حدة مثال ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها . ولقائل أن يقول إن الشمس تسخن وتسود من غير أن تكون السخونة والسواد مثالها ، لكننا نجيب عن ذلك بأن نقول إنما نقل أن كل أثر حصل في متأثر من مؤثر ، إن ذلك الاثر موجود في المؤثر ، فانه مثال من المؤثر في المتأثر . لكننا نقول إن تأثير المؤثر القريب إلى المتأثر يكون بتوسط مثال ما يقع منه فيه . وكذلك الحال في الشمس ، فانها تفعل في منفعلها القريب بوضع مثالها فيه وهو الضوء ، ويحدث من حصول الضوء فيها السخونة فيسخن المنفعل عنها منفعلا آخر عنه بأن يضع فيه مثاله أيضا فيسخن بحصول السخونة ويسود هذا من جهة الاستقراء ، وأما من جهة البرهان الكلى فليس هذا موضعه . ونرجع فنقول أن العقل الفعال يقبل التجلى بغير توسط ، وهو بادراكه لذاته واسائر المعقولات عن ذاته بالفعل والنيات ، وذلك أن الأشياء التى تتصور المعقولات بلاروية واستعانة بحس أو بتخيل إنما تعقل الأمور المتأخرة بالمتقدمات ، والمعلولات بالعلل ، والرذيلة بالشريفة ثم تناله النفوس الإلهية بلا توسط أيضا عند النيل ، وإن كان يتوسط

إعانة العقل الفعال عند الإخراج من القوة إلى الفعل ، وإعطائه القوة على التصور وإمساك المتصور والطمانينة إليه . ثم تناله القوة الحيوانية ، ثم النباتية ، ثم الطبيعة ، وكل واحد مما تناله فيسوقها ما نالته منه إلى التشبه به بطاقتها . فان الأجرام الطبيعة ، إنما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبهاً به في غايتها وهو البقاء على أخص الأحوال ، أغنى عند حصولها في الموضع الطبيعة ، وإن لم تتشبه في مبادئ هذه الغاية ، وهي الحركة ، وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية ، إنما تفعل أفعالها الخاصة بها تشبهاً به في غاياتها وهي إبقاء نوع أو شخص أو إظهار قوة ومقدرة وماضاها ما إن لم تتشبه به في مبدأ هذه الغايات كالجماع والتغذي وكذلك النفوس البشرية إنما تفعل أفعالها العقلية والعمالية الخيرية في غايتها وهي كونها عادلة عاقلة وإن لم يكن تشبه به أيضاً في مبادئ هذه الغايات كالتعلم وما شاكله . والنفوس الإلهية الملكية إنما تتحرك تحريكاتها وتفعل أفعالها تشبهاً به أيضاً في إبقاء الكون والفساد والحرق والنسل والعلّة في كون القوى الحيوانية والنباتية والطبيعية والبشرية متشبهة به في غايات أفعالها دون مبادئها ، لأن مبادئها إنما هي أحوال استعدادية ، قوية ، والخير المطلق منزّه عن مخالطة الأحوال الاستعدادية القوية ، وغاياتها كمالات فعلية ، والعلّة الأولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق ، فجاز أن تتشبه في الكمالات الغائية وامتنع أن تتشبه في الاستعدادات المبدئية : وأما النفوس الملكية فإنها فائزة في صور ذاتها بالتشبه به فوزاً أبدياً عرياً عن القوة ، إذ هي عاقلة له أبداً وعاشقة له لما تعقله منه أبداً ، ومتشبهة به لما تعشقه منه أبداً وولوعها بإدراكه وتصوره اللذين هما أفضل إدراك وتصوريكاد يشغلها عن إدراك دونه أو تصور ماسواه من المعقولات إلا أن معرفته بالحقيقة تعود بمعرفة سائر الموجودات

وكانها تتصوره قصداً وولوعاً ، وتتصور ما سواه تبعاً . وإذا كان لولا
تجلى الخير المطلق لما نيل منه ، ولو لم ينل منه لم يكن موجود ، فلولا تجليه
لم يكن وجود ، فتجليه علة كل وجود ، وإذا هو بوجوده عاشق لوجود
معلولاته ، فهو عاشق لنيل تجليه ، وإذا عشقه الأفضل فنيله لفضله هو
الأفضل ، فإذا معشوقه الحقيقي في أن ينال تجليه وهو حقيقة نيل النفوس
المتألهة له ، ولذلك قد يجوز أنها معشوقات ، وإليه يرجع ما روى في الأخبار
(إن الله تعالى : يقول إن العبد إذا كان كذا وكذا عشقني وعشقتني) ،
وإذا الحكمة لا تجوز إهمال ما هو فاضل في وجوده بوجه ما ، إن لم يكن
في غاية الفضل ، فاذن الخير المطلق قد يعشق لحكمته أن تنال منه نيلاً ، وإن
لم تبلغ كمال الدرجة فيه . فاذن الملك الأعظم رضاه أن يتشبه به ، والملوك
الفانية سخطها على من بها ، لأن ما يرام من التشبه من الملك الأعظم لا يؤتى
على غايته ، وما يرام من التشبه من الملوك الفانية قد على مبلغه . إذ قد بلغنا
هذا المبلغ فلنتختم الرسالة حامدين والله رب العالمين .

تمت بعون الله تعالى

الفصل الرابع

أبو حامد الغزالي

٢٤٥٠ / ١٠٥٨ م - ٥٠٥ / ١١١١ م

عصره : لقد كانت نهايات القرن الرابع الهجري ومطالع القرن الخامس فترة ازدهار المناهج الفلسفية في الإسلام حيث سيطرت آراء المدرسة المشائية الإسلامية التي تزعمها الفارابي وإبن سينا ، وكذلك فقد أكتملت إبانها معالم الطريق الصوفي ، وعمقت مضامين الحياة الروحية في الإسلام ، وكان كله أكبر الأثر في إضعاف سلطة الفقهاء والمدافعين عن النص الظاهر من أهل السنة وغيرهم من المتمسكين بظاهر العبادات والشعائر :

وقد اتسم هذا العصر (العباسي المتأخر) بانحلال سياسي وعسكري وأخلاقي أستولت فيه العناصر التركية على الحكم في بغداد فأصبح السلاجقة أصحاب السلطة الفعلية في بغداد وهددت الاسماعيلية والباطنية الخلافة واستشرى خطر القرامطة في الأحساء . وسقطت أنطاكية والقدس في أيدي الصليبيين وبينما كان السلاجقة ينشئون المدارس النظامية للدفاع عن المذهب السني كان الفاطميون في مصر ينشطون في الدعوة المنظمة للمذهب الشيعي ويجعلون من الأزهر مركزا لها :

وبذلك اشتدت حدة الصراع المذهبي في بلاد الإسلام ، وكاد جوهر العقيدة السمحة أن يحتجب وراء الخلافات الطائفية التي تجاهلت ما كان يحيق بالإسلام من خطر محقق كنتيجة للغزو الصليبي ومحاولات التخريب العقائدي

المتعمد من جانب الباطنية . فكان لابد إذن من مواجهة جذرية حاسمة تثبت دعائم الإيمان وتواجه تآمر الباطنية وعلوم ، وتحدد دور التصوف في نطاق الموقف السني ، وتغند دعاوى المتفلسفة وأصحاب المناهج العقلية المعارضة للعقيدة بنفس أسلوبهم بعد أن استنفدت وسائل الدفاع الكلامية أغراضها وأدت دورها المحدود في الحفاظ على العقيدة .

ولقد كانت شخصية أبي حامد الغزالي الأشعري الفقيه الصوفي الفيلسوف المحيط بعلوم عصره هي التي هيأت لها الظروف السالفة الذكر أن تلعب هذا الدور الخطير القرن الخامس الهجري فتكون عند مفترق الطرق في الحياة العقلية الإسلامية ، إذ تواجه عوامل الانهيار والتبعثر مواجهة واعية صلبة تحفظ على الإسلام أصوله وتثبت دعائمه .

على أن الغزالي لم يكن كابن تيمية في تزمته وملاحقته للنظر العقلي في نطاق العلم والدين فلقد كفر الفلاسفة في بعض آرائهم وقبل البعض الآخر منها بل لقد تأثر بآرائهم كما سرى وخصوصا في نظرية الفيض الأفلوطينية، ولهذا فليس صحيحا ما ذهب إليه بعض مؤرخي الفلسفة من أن الغزالي قد قضى نهائيا على الفلسفة في المشرق.

حياته : ولد أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي عام ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م بمدينة طوس من أعمال خراسان ، فهو إذن فارسي الأصل والمولد ، وكان بهذه المدينة قبر الإمام الرضا وقبر هارون الرشيد ، ولكن المغول دمروا المدينة عام ٦١٧ هـ وظهرت على أنقاضها مدينة مشهد الحالية في إيران منذ القرن الثامن الهجري .

ويقال إن تسمية أبي حامد « بالغزالي » إنما ترجع إلى قرية من قرى

طوس اسمها « غزالة » وفي رأى آخر أن هذه التسمية بتشديد الزاى « الغزالى » نسبة إلى صناعة والده الذى كان يرتزق من غزل الصوف . شب الغزالى منذ نعومة أظفاره محبا للعلم متعطشا للمعرفة ، وكان بمثابة غريزة وفطرة جبل عليها كما يقول هو عن نفسه . ولقد حرص والده على تنشئته هو وأخيه أحمد نشأة علمية إسلامية ، فعهد بها عند وفاته إلى صديق له من المتصوفة وأودعه بعض المال للاتفاق على تعليمها ، وعندما فقد هذا المال ، وكان هذا الصديق رقيق الحال دفع بها إلى المدرسة النظامية التى أنشأها نظام الملك ، فدرس أبو حامد بطوس ثم بحراجان ثم انتقل عام ٤٧٠ هـ إلى ينسابور وهناك اتصل بالجوينى إمام الحرمين فأخذ عنه ولازمه حتى وفاته عام ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م ، ونراه فى هذه الفترة يدرس الفقه والجدل والمنطق والفلسفة .

وبعد وفاة الجوينى قصد الغزالى نظام الملك فى معسكره ، فأعجب به ، وظل لديه ست سنوات ثم ولاء التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٣ هـ / ١٠٩٠ م فاشتهر أمره وعرفه القصاصى والدانى ، والتف حوله التلاميذ والمعجبون .

وقد سنحت له الفرصة حينئذ بالعكوف على التأليف فرد على الباطنية والإسماعيلية والفلاسفة . ولكن هذه المرحلة من حياة الغزالى قد تميزت فى بدايتها بظهور أزمة شكية دامت قرابة شهرين . ويظهر أن الشك كان مرتبطا عنده بالفلسفة ، ولهذا نراه يكرس ثلاث سنوات بعد ذلك لتعمق الكلام والفلسفة فيضع « مقاصد الفلاسفة » و « تهافت الفلاسفة » وفضائح الباطنية وفضائل المستظهرية . ثم أقبل الغزالى بعد ذلك على التصوف فطالع

كتبه مبتدئاً بما صنفه أبو طالب المكي ، وقد اتضح له من هذه الدراسة أن الفلسفة وحدها لا تصلح كنهج لكشف الحقائق الإيمانية وكذلك علم الكلام وإن صدقت عقائد المتكلمين ، فلا يبقى إلا التسليم بأن المعرفة القلبية المباشرة التي نعرف بها جميع حقائق النبوة وأصول الدين هي الطريق الصحيح للإيمان ، وهذه هي المعرفة الصوفية وقد اتضح له أن الصوفية أرباب أحوال لا يمكن الوصول إليها بالتعلم بل بالتذوق والسلوك وتبديل الصفات أي بالعمل والمجاهدة ، وذلك أعسر مثلاً من العلم النظري . وحينما انتهى الغزالي إلى هذه النتيجة اعتزم اعتزال التدريس وسلوك طريق الصوفية ولكن ظل متردداً بعض الوقت حتى اعتقل لسانه ، وساءت حاله ، فارتحل عن بغداد سنة ٤٨٨ هـ ، واستقر بالشام زهاء سنتين اعتزل خلالها الناس عاكفاً على الرياضة والخلوة والمجاهدة في دمشق ثم غادرها إلى بيت المقدس ثم إلى الحجاز للحج .

ولم تلبث أن اشتدت في نفسه لواعج الحنين إلى الوطن والعيال فعاد إلى طوس ماراً ببغداد حيث التقى بأبي بكر بن المثنى .

واستقر بطوس تسع سنوات لم ينعم خلالها بصفاء الخلوة وجذوة الحال وذلك بسبب اشتغاله بالتدريس وشئون الأسرة .

وفي هذه الفترة ألف الغزالي أهم كتبه على الإطلاق وهو « إحياء علوم الدين » وفي سنة ٤٩٩ هـ خرج الغزالي إلى ينسابور ، وقام بالتدريس في نظاميتها استجابة لأمر السلطان « محمد أخو بركياروق » الذي تولى الحكم سنة ٤٩٨ هـ ، وقد وجه الغزالي إليه كتاب « التبر المسبوك » المحرر باللغة

الفارسية . وكان يرى فيه صورة الحاكم القوي المتدين الذي يستطيع أن يثبت دعائم الإسلام الصحيح ويقضى على الفرق الضالة المنحرفة عن قواعد أهل السنة والسلف الصالح .

ظل الغزال زهاء سنتين في ينسابور ، ولم يلبث أن اعتزل التدريس بعد ذلك إثر مصرع الوزير فخر الملك ابن سيده نظام الملك عام ٥٠٠هـ وكان وزيرا على ينسابور من قبل سنجر حاكم خراسان .

واستقر به المقام أخيرا في مسقط رأسه بطوس حيث أنشأ مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية حتى وافته المنية في ١٤ جمادى الثاني سنة ٥٠٥هـ / ١١١١م وله من العمر أربع وخمسون عاماً .

اثاره (١) .

لقد كان الغزالي واسع المعرفة غزير العلم ولهذا فقد ترك مكتبة كاملة في العلوم الدينية والفلسفية وغيرها ، وقد ذكر أحد الرواة أنه لو وزعت كتب الغزالي على سني عمره لكان له في كل يوم منها أربعة كراريس . على أن أهم كتبه على الإطلاق هو كتاب « إحياء علوم الدين » فهو يتضمن معظم آرائه ويمكن على أساسه الكشف عن حقيقة موقفه .

ويتقسم الكتاب (٢) إلى قسمين ، وكل قسم منهما ينقسم إلى ربعين ، وبذلك يشتمل الكتاب على أربعة أرباع هي : ربع العبادات وأوله كتاب العلم - ثم ربع العبادات وأوله كتاب آداب الأكل - يليه ربع المهلكات وأوله

(١) راجع : مؤلفات الغزالي : تأليف عبد الرحمن بدوي .

(٢) راجع : الكواكب الذرية في تراجم السادة الصوفية للنساي - مخطوط -

« كتاب شرح عجائب القلب وأخير أربع المنجيات وأوله كتاب التوبة وآخره كتاب « ذكر الموت وما بعده » .

وكل ربع من هذه الأرباع يتضمن عشرة كتب وبذلك يصبح مجموع كتب الإحياء أربعين كتابا ، وقد اختصره الغزالي في مؤلف له بالفارسية .

وللغزالي مصنفات في الفقه منها : الوجيز والمستصنى . وله في المنطق والفلسفة معيار العلم ومحك النظر ، ومقاصد الفلاسفة (وفيه يعرض آراءهم توطئة للرد عليهم) وتهافت الفلاسفة (وفيه يفند مذاهبهم) . وفي علم الكلام : الاقتصاد في الاعتقاد ، والرسالة القدسية (وهي مختصر للرسالة السابقة وتوجد في الإحياء تحت عنوان « قواعد العقائد » .

وفي الرد على الباطنية : القسطاس المستقيم . وفي معتقدات السلف : جواهر القرآن ، كتاب الأربعين ، الحكمة في مخلوقات الله ، الدرة الفاخرة ، المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى ، الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين . إجمام العوام عن علم الكلام (وعلى شاكلتها رسالة في الوعظ والاعتقاد) .

وللغزالي كتب تقرب في مضمونها من « إحياء علوم الدين » مثل : كيمياء السعادة والرسالة الدنية ومكاشفة القلوب وبداية الهداية وميزان العمل وبأياها الولد ؛ وخلاصة التصانيف في التصوف (بالفارسية) ومنها ج العابدين وهو آخر ما أملى من كتب وله أيضا كتب أشار بقصر قراءتها على الخاصة مثل :

كتب المضمون به على غير أهله والمضمون الصغير ، ومشكاة الأنوار ، أننا نرجح أن هذا الكتاب الأخير ليس للغزالي لما يشتمل عليه من آراء أفلاطونية محدثة تتعارض مع آراء الغزالي التي أودعها كتاب الإحياء .

ومن أهم الكتب التي ألّفها الغزالي تلك التي تسجل تطوره الروحي وتضمن تأريخاً لحياته ودفاعاً عن مواقفه مثل : **المنقذ من الضلال** ، **والفرقة بين الإسلام والزندقة** ، **والإملاء من إشكالات الإحياء** .

وللغزالي أيضاً : **التبر المسبوك** . **والتجبير في علم التعبير** ، **والرد الجميل لإلهات عيسى بصريح الإنجيل ومعارج القدس** .
وقد نسبت إليه عدة رسائل أثبت النقد التاريخي عدم صحة نسبتها إليه .

المنهج عند الغزالي

تتضح قواعد هذا المنهج من خلال كتاب « **المنقذ من الضلال** » ^(١) الذي يعد نوعاً من التأريخ الذاتي الذي يكشف بحق عن التطور العقلي والروحي لحياة الغزالي المحصبة ، لقد بدأ الغزالي كما يبدأ العقليون النقادون فرفض جميع المعلومات السابقة التي تلقاها عن المجتمع وعن الوالدين والمعلمين والتي أرجعها إلى التقليد الذي هو منهج العوام والجاهل التي تقبل ما يعرض عليها دون أن تعرضه على محك النظر . ولكنه لم يكتف بالوقوف عند حد الرفض المطلق للمعلومات السابقة بل جعل الفطرة الأصلية نقطة انطلاق في طلب المعرفة والتماس اليقين والفطرة الأصلية هي حالة الإنسان مجرداً عن العقائد والورثة والتقليد .

وتكشف لنا نصوص **المنقذ** المسار العقلي للغزالي في طلب اليقين فيقول:

(١) سترجع في استعراض خطوات المنهج إلى كتب الغزالي الأخرى بالامساكة إلى

١ - رفضه للتقليد وإيثاره لطريق النظر العقلي (الاستبصار) :

« ... فقد سألتني أيها الأخ في الدين ، أن أثبت إليك غاية العلوم وأسرارها ، وغائلة المذاهب وأغوارها . وأحكى لك ما قسيتها في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، مع تباين المسالك والطرق ، (وما استجرات عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد ، إلى بفاع الاستبصار) .

٢ - الفطرة الاصلية نقطة الارتكاز في منهجه :

« ... وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني ، من أول أمري ، وربعان عمري : غريزة ، وفطرة من الله ، وضعتا في جبلي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ؛ إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام ... »

٣ - أسلوبه النقدي في استعراضه للعقائد والمذاهب :

« ... ولم أزل في عنفوان شبابي - منذ راهقت البلوغ ... إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ^(١) - أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الجذور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل

(١) أي أنه بدأ بتحرير كتاب « المتقد » منذ أول مرحلة اعتكافه الأخيرة بطوس

التي امتدت الى وفاته بعد أربع سنوات .

فرقة، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لا ميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع .

لا يغادر باطنيا أو ظاهريا أو فلسفيا أو متكلما أو صوفيا أو متعبدا أو زنديقا دون أن يقف على حقيقة أمره .

٤ - معيار اليقين في المرحلة الشكية الأولى :

« ... فقلت في نفسي : أولا ، إنما مطلوب العلم بحقيقة - اثق الامور [أى مطلق المعرفة] فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لى أن : العلم اليقيني : هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا - من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ، فاني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة أكثر ، بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك - بسببه - فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه إلا التعجب ، من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى . » وعلى هذا فكان الغزالي يستهدف فى هذه المرحلة من منهجه اليقين الرياضى كما فعل أفلاطون وديكارت فالعلم اليقيني فى نظره هو الذى يرقى إلى مستوى العلم الرياضى فى درجة اليقين . »

— التشكيك في المحسوسات والمعقولات :

« ثم فتشت عن علوي ، فوجدت نفسي عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة ، إلا في الحسيات ، والضروريات ... فأقبلت بجمد بليغ ، أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؟ فانهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا... هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس ، بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ، ويخونه ، تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته . فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات ، التي هي الأوليات ... فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقا بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر . إذا تجلى ، كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك ، لا يدل على استحالة .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا ، وأيدت إشكالها بالمتام ... : [فيمكن] أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالاضافة إليها ... فإذا وردت تلك الحالة نيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ... فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة إلى الآخرة ... »

٦ - الشك الفلسفي (الأزمة الشكية الأولى) :

« ... فلما خطرت لي هذه المخاطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل

إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة [وقد سبق له أن شك في الأوليات] لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين ، أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال .

٧ - الرجوع إلى اليقين ، النور الإلهي سند المعرفة المباشرة ومضمونها.

« ... حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موقوفة عليها على أمن ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قدفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة . »

٨ - مناقشة مواقف الفرق طلباً للحق على ضوء موقفه الصوفي الأولى

(النظرى)

« ... وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الاحايين ، ويجب التصد له . [بأن] يعمل في كمال الجد في الطلب ... [وقد] انحصرت أصناف الطالبين عندى في أربع فرق : المتكلمون .. والباطنية .. والفلاسفة . والصوفية ..

فقلت في نفسى : الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة ، هؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق ، فإن شذ الحق عنهم ، فلا يبقى في درك الحق مطمع ، إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقة ... »

١ - المتكلمون : إن علم الكلام - في نظر الغزالي - ذو منفعة سلبية إذ أن وظيفته الدفاع عن الاعتقادات وحراستها من تشويش أهل البدع ، ونصرة

السنة والبرهان في هذا العلم يعتمد على مقدمات تسلمها المتكلمون من خصومهم واضطروهم إلى التسليم بها إما التقليد أو إجماع الامة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار .

وبنتهى الغزالي من استعراضه للوظيفة السلبية لعلم الكلام في « المنقذ » بقوله :

« فلم يكن الكلام في حقى كافيا ، ولا لدائى ... شافيا . » غير أن موقف الغزالي من علم الكلام يختلف من كتاب إلى آخر فزاه في « إحياء علوم الدين » يهاجم علم الكلام مهاجمة عنيفة قائلا « إن أدلته موجودة في القرآن والأخبار ، وما يشتمل عليه فيما عدا ذلك يشير الشبهات في العقائد ويجر إلى الجدل العقيم الذى يعكر صفاء الايمان الصحيح .

وفى « الجأم العوام عن علم الكلام » ينادى فى صراحة بضرورة منع الجمهور غير المثقف من الاطلاع على المناقشات الجدلية فى الدين وقضاياها حتى لا يرق اعتقادهم .

أما فى « الاقتصاد فى الاعتقاد » فهو يقصر هذا العلم على من لا مدفع للشبهة لديه عن طريق الوعظ والإرشاد والأخبار .

ولكنه فى « الرسالة اللدنية » يجعل من علم التوحيد أى « الكلام » أشرف العلوم وأجلها وأكملها ، فهو علم ضرورى واجب تحصيله على جميع العقلاء . وعلى العموم فقد ظل الغزالي - رغم انتقاده لعلم الكلام فى أكثر من موضع من كتبه - متكلما أشعريا ، يدافع عن نفس القضايا التى سبق أن عالجها الأشعري والجويني ولكنه يختلف عنهما فى استخدامه للمنطق الأرسطى .

ب - الفلاسفة : انتقل الغزالي إلى دراسة مذاهب الفلاسفة وفرقهم بعد أن اتضح له أن منهج المتكلمين غير موصل إلى الحق فأنحصرت لديه فرقهم في ثلاث : الدهريون والطبيعيون والإلهيون ، وقد استحقوا جميعاً - في نظره - وصمة الكفر والإلحاد .

فأما الدهريون فقد جحدوا الصانع المدبر فقالوا بأن العالم لم يزل موجوداً هكذا بنفسه بغير حاجة إلى موجد .

بينما اعترف الطبيعيون بوجود فاطر حكيم كنتيجة لدراستهم لعجائب عالم الطبيعة والحيوان ولكنهم أخطأوا حينما جعلوا القوة العاقلة تابعة لمزاج الإنسان ، تبطل ببطلانه فتعبد ، ولما كان لا يعقل إعادة المهدوم - كما زعموا - فلماذا ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود بعد الموت ، ومن ثم فقد جحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والحشر والنشر والقيامة والحساب . وأما الإلهيون مثل سقراط وأفلاطون وأرسططاليس ، فعلى الرغم من أنهم ردوا على سابقهم ، إلا أنهم استبقوا بعض رذائل كفرهم ، ولذلك وجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا .

ولكن الغزالي لم يكفرهم في سائر علومهم ، ولهذا فهو يقسم علومهم إلى ستة أقسام : رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية ، وقد استبعد الغزالي تكفيرهم في الرياضيات والمنطقيات وكذلك في السياسات والخلقيات . إلا أنه استدرك فذكر أن تصديقهم في هذه المسائل قد يؤدي بالبعض إلى تصديق أقوالهم في الإلهيات مثلاً ، استناداً إلى رجاحة أقوالهم فيما أحسنوا القول فيه ، الأمر الذي يلحق الضرر بمن وقعوا في هذا الخطأ .

ولم ينكر الغزالي أقوال الفلاسفة في الطبيعيات بل استثنى منها ثلاث

مسائل ذكرها في التهاافت واختصها بالرد والتفنيد ، بينما وجد أكثر أغاليطهم في الإلهيات :

وقد اتبع الغزالي منهجا علميا صحيحا في رده على الفلاسفة ، إذ أنه رتب مسائل الفلسفة أولا في « مقاصد الفلاسفة » وعرض الآراء والبراهين المثبتة لها في جلاء ووضوح بحيث انتهت به بعض معاصريه بأنه إنما يساعد الفلاسفة على نشر أفكارهم بعرضها بهذه الصورة الواضحة الكاملة . ولكن الغزالي كان يريد أن يتفحص المسائل بعين العالم الدراس لا بعين المتكلم الذي يجعل هدفه مناقضة الآراء حتى قبل أن تكتمل صورتها لديه ، ولهذا نجد الغزالي لا يكفر الفلاسفة في سائر علومهم وذلك بعد أن عرضها على ميزان الفطرة والعقل الصحيح فقد أحصى مسائل الفلسفة في عشرين مسألة وكفر الفلاسفة في ثلاث منها وبدعهم في السبعة عشر الباقية (١) .

أما الثلاثة مسائل فهي قولهم : بأزلية العالم ، وإنكارهم لمعرفة الله للجزئيات ، وإنكارهم لحشر الأجساد . ويذكر الشهرزوري في « نزهة الأرواح » والبيهقي في « تاريخ حكماء الإسلام » أن الغزالي اعتمد في رده على الفلاسفة في هذه المسائل على شرح يحيى النحوى على مذهب أرسطو .

وفيا يختص بقدم العالم فإن الفلاسفة يقولون بأن العالم قديم وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان ... لأنه لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بدون واسطة أصلا .

ولهم على ذلك أدلة منها : استحالة وجود مرجع لإيجاد العالم في وقت

(١) راجع تهافت الفلاسفة للغزالي .

دون آخر ، وقد رد الغزالي على هذا الدليل بقوله : ماذا يمنع أن تكون الإرادة قديمة واقتضت وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه ؟ لا سيما وأن إرادة الله مطلقة غير مقيدة تختار أى وقت للإيجاد دون أن يكون لذلك سبب إلا الإرادة ذاتها .

وأما دليل الفلاسفة الثانى على قدم العالم فمضمونه أن الله متقدم على العالم لا بالزمان بل بالذات كتقدم الواحد على الاثنين وبالمعلولية كتقدم حركة الشخص على حركة ظله . ويرد الغزالي على هذا الدليل بقوله : هذا الدليل - وهو يشير إلى تقدم الله على العالم والزمان - إنما يعنى أن الله كان ولا عالم ثم كان معه عالم ، ففي الحالة الأولى توجد ذات الله وحدها ، وفي الحالة الثانية توجد ذات الله وذات العالم ، وفي كلا الحالتين لا وجود للزمان ، فليس من الضروري إذن افتراض وجود حد ثالث بينها هو الزمان .

ولدى الفلاسفة دليل ثالث يستند إلى القول بقدم المادة ، إذ أنهم يرون أنه لا بد من سبق وجود المادة الخالصة لى تكون مستعدة لقبول الصور المرتبطة بها فالمادة إذن ولو أنها قديمة إلا أنها مجرد إمكان صرف وليست فعلاً تاماً أو وجوداً تاماً ، فيكون الإمكان إذن وصفاً للمادة ومن ثم لا يكون قائماً بذاته ، وهذا هو معنى قولهم بأن العالم ممكن مع تمسكهم بقدمه استناداً إلى قدم المادة ويرد الغزالي عليهم بقوله : إن الإمكان والوجود والامتناع تعتبر من هذه الناحية أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له وإلا استدعى الامتناع أيضاً شيئاً موجوداً يضاف إليه ، ومن ثم فليست هناك ضرورة تقضى بوجوده قديمة حتى تكون محلاً للإمكان .

والمسألة الثانية التى رد فيها الغزالي على الفلاسفة هى انكارهم لمعرفة الله

للجزئيات . فقد ذهب الفلاسفة إلى أن الله لا يعرف الجزئيات إلا بنوع كلى
إذ أن الحوادث متغيرة والعلم يتبع المعلوم في تغيره ، فإذا تغير العلم تغير العالم
لا محالة ، والتغير على الله محال .

ويرد الغزالي عليهم بقوله : إن العلم ليس إضافة إلى ذات العالم ، فإذا
تغيرت هذه الإضافة لم تتغير الذات : فالإنسان تتكرر معلوماته وتتغير ومع
ذلك فإن ذاته لا تتغير ولا تتعدد ، فكيف يصدق التغير والتعدد على الله بينما
لا يصدق على الإنسان ، ثم أن العلوم المختلفة قد تنطوي تحت علم واحد
فكيف لا يجوز ذلك بالنسبة لله ؟

وكذلك كيف يقول الفلاسفة بقدوم العالم ويجيزون التشير فيه بينما
لا يجيزون التغير في علم الله القديم الأزلي ؟

وأما المسألة الثالثة التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة فهي مسألة حشر
الأجساد ، فقد قال الفلاسفة ببقاء النفس بعد الموت ووافقهم الغزالي على ذلك
استناداً إلى ما ورد في الشرع ، ولكنه أنكر عليهم معرفة هذا الأمر عن
طريق العقل . ودل على فساد أدلتهم على استحالة بعث الأجسام .

ويستند الغزالي إلى الشرع وحده في القول بأن الإنسان بنفسه لا يبدنه
ولكن تحقق معاني الجزاء الأخروي تتطلب بعث الأجسام ، وهذا يشير
الغزالي إلى تحلل الأجسام بعد الموت وأنه ليس من الضروري أن يبعث
الجسم الخاص بكل نفس بل المهم أن تكون لدى الإنسان في المعاد الأخروي
أى آلة جسمية تمكنه من الشعور الحسى بالذائد والآلام حتى يكون لكل
من الثواب والعقاب معنى كما ورد في التنزيل الحكيم . وبذلك ترى الغزالي
ينهج نهجاً كلامياً في قبوله لحشر الأجساد ويجعل ذلك موضوع إيمان
لا موضوع نظر عقلى .

وكذلك فهو ينكر التناسخ ويرفض مزاعم القائلين به .

٢ - الباطنية أو التعليمية :

يذكر الغزالي أنه لما فرغ من علم الفلسفة واتضح لديه « أنه غير واف بكمال الغرض، وأن العقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب، ولا كافياً للغطاء عن جميع المضلات ... وكانت قد نبغت نابغة التعليمية ، وشاع بين الخلق تحديثهم بمعرفة معنى الأمور ، من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق ، عن لى أن أبحث عن مقالاتهم ، لا طلع على ما فى كتبهم . »

ويظهر أن موقف الغزالي من الباطنية كان سياسياً ودينياً معاً ، فقد أراد أن ينتصر للخليفة العباس ويثبت أنه الإمام الحق الأولى بالاتباع وأن غيره من أئمة الباطنية ليسوا على حق ، وفى هذا المعنى وضع كتاب « المستظهرى » فاستعرض فيه حجج الباطنية ودماويهم ولا سيما قولهم بالإمام المعصوم صاحب التعليم ، وأورد الغزالي لهم ثمانية مقدمات لإثبات ذلك ثم شرع فى الرد عليهم قائلاً : إن خصومكم يستطيعون القول بضرورة بطلان مقدماتكم الضرورية إذ ليس لديكم أى دليل مقنع على ضرورتها فان كنتم تدعون معرفتها بالنظر العقلى فان ذلك يبطل دعواكم إذ أنكم لا تؤمنون بقدرة العقل وتقولون بضرورة اللجوء إلى إمام معصوم لإقرار الحق . ويستطرد الغزالي فى رده عليهم قائلاً : ثم كيف عرف هؤلاء الباطنية أن مدعى العصمة فى العالم شخص واحد هو إمامهم ؟ فلقد قال بذلك كثيرون قبلهم ، وادعى العصمة والنبوة بل والربوبية طوائف أخرى كثيرة فقد أله النصارى عيسى وآله الروافض علياً .

وبنتهى الغزالي من تفنيده لحجج الباطنية إلى تسليمه بضرورة وجود

إمام للمسلمين كافة ، يكون سليم العقيدة ، صحيح الدين . وأما الصفات
الأزيج المشروطة لصحة الإمامة فهي : النجدة والكفاية والورع والعلم .
وقد لا يتوفر العلم في الخليفة فيدفعه الورع إلى مراجعة أهل العلم

ويختتم الغزالي كتابه بالنتيجة التي أراد أن يثبتها ويدلل على صحتها
منذ أن شرع في وضع هذا المؤلف ، وهي أن الشروط الأربعة الضرورية
لصحة الإمامة معققة في الإمام المستظهر بالله أمير المؤمنين، فهو إذن الإمام
الواجب طاعته دون الإمام الفاطمي الذي تدعوا له للفاطمية .

ويذكر الغزالي في نهاية نقده لدعوى الباطنية أنه « لما عرف حقيقة حالهم
تفرض اليد عنهم . » أي أنه بعد أن استعرض أقوالهم لم يجد لديهم الحق
الذي جد في طلبه منذ البداية .

د - الصوفية .

« ... ثم إنني لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية
وعلمت أن طريقهم إنما تم بعلم وعمل . وكان حاصل عملهم قطع عقبات
النفس ، والتزهد عن أخلاقها المذمومة، وصفائها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى
تخليّة القلب عن غير الله تعالى ، وتخليته بذكر الله . وكان العلم أيسر على
من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي
طاب المكي - رحمه الله - وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن
عن الجنيد والشبلي ، وأبي يزيد البسطامي قدس الله أرواحهم ، وغير ذلك
من كلام مشايخهم ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما
يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع ، فظهر لي أن أخص خواصهم
ملا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . وكم

من الفرق بين أن يعلم حد الصحة ، وحد الشيع وأسابيها وشروطها وبين أن يكون صحيحا وشيعان ؟

ثم يستطرد الغزالي فيقول « إني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ... فان جميع حركاتهم ، وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به . »

وإذن فقد انتهى الغزالي من استعراضه لطريق الصوفية بالتسليم بأنه أجدر الطرق بالاتباع وأكثرها اتجاها إلى طلب الحق . وأنه يتم بالنظر والعمل ، وأنه وقد انتهى من مرحلة التحصيل عليه أن يشرع في الممارسة العملية للأحوال والمواجيد وهو يقول في هذا المعنى « فعلمت يقينا أنهم أرباب الأحوال ، لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسمع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك »

٩ - إيمانه بوجود الله عن طريق طول المعاناة للعلوم الشرعية والعقلية :

يشير الغزالي إلى أن إيمانه بوجود الله إنما يرجع إلى ممارسته الطويلة للمناهج والعلوم المختلفة أي أنه لم يكن موضوع برهان عقلي أو تأمل نظري أو جدس صوفي بل هو حصيلة تجريب طويل وتراكمات نفسية هي أصداء متجمعة كنتيجة لمعالجته الطويل لمسائل العلوم يقول في هذا المعنى « وكان قد حصل معي - من العلوم التي مارستها ، والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنف العلوم الشرعية ، والعقلية - إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم

الآخر ، فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت في نفسى ،
لابدليل معين محرر ، بل بأسباب ، وقرائن ، وتجارب لا تدخل تحت
الحصر ، تفاصيلها .

وكيف يتفق هذا مع ما يذكره الغزالي في إحياء علوم الدين وفي رسالة
« عجائب المخلوقات وأسرار الكائنات » .

فهد يذكر في الإحياء أن الأقوياء تكون معرفتهم بالله أولاً ثم أنهم
يعرفون ما سواه به تعالى . ويبدو أن الغزالي لم يكن قد وصل إلى هذه المرحلة
بعد حيناً أشار في نص المنقذ المتقدم ذكره إلى إيمانه بالله عن طريق طول
الممارسة للعلوم والمسائل . وكذلك فهو يورد أدلة عقلية وشرعية على وجود
الله ربما أوردتها تمشياً مع طريقة أهل النظر في عصره .

وأما قوله في رسالة « عجائب المخلوقات . . . » بأن الإنسان يستطيع
بفطرته الاستدلال على وجود الصانع من صنعته ومن معرفته بمخلوقاته فهو
وإن وصفه في الإحياء بأنه طريق الضعفاء إلا أنه لم يلتزم به في معرفته بالله
فقد اقتضى منه إيمانه بالالوهية معاناة طويلة للمسائل قد لا تسنح لمن لا يعتمد
إلا على الفطرة وحدها دون التفحص في مسالك العلوم ومسائلها .

وعلى أية حال فإن مقابلة اعترافات الغزالي في المنقذ بما أوردته في كتاباته
الأخرى عن إيمانه بوجود الله وبالعقائد تكشف عن موقف قلق مفكك ،
لا يستقيم إلا باكتمال مسيرته الروحية وانتهائه إلى حياة الخلوة والذوق
وممارسة الأحوال .

١٠ - الآزمة النفسية الثانية، ومظاهر الانقسام النفسى لتعارض النظر مع العمل:

بعد أن اكتشف الغزالي أن طريق الصوفية يقتضى ربط النظر بالعمل وأن العمل يقتضى بقطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق والاتجاه كلية إلى الله تعالى، اتجه إلى مكنون نفسه ليعرف حقيقة اتجاهها نلاحظ أنه منعكس في العلائق الدنيوية وأنها أحذقت به من كل جانب وأن أعمالها وأحسنها التدريس والتعليم غير نافعة في طريق الآخرة، وكذلك فإن نيته في التدريس - على ما يذكر لم تكن خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت .

ولهذا فهو يقول : « فتيقنت أنى على شفا جرف هار، وأنى قد أشفيت على النار ، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال » .

وظل الغزالي مترددا بين الخروج من بغداد وقطع العلائق الدنيوية واعتزال الحياة العامة والعكوف على العبادة والخلوة وطلب الآخرة وبين الاصغاء لشهوات الدنيا التى كانت تتجاذبه سلاسلها إلى المقام .

وتارة يهيم بالسفر ويعزم على الفرار وطورا يث الشيطان فى نفسه حب الدنيا والجاه العريض ، والأمن المكفول .

وقد ظل الغزالي على هذا الحال تتجاذبه شهوات الدنيا ودواعى الآخرة زهاء ستة أشهر وأخيرا جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطراب : إذ أقفل الله على لسانه حتى اعتقل عن التدريس ، فأورثه ذلك حزنا فى القلب ، بظلت معه قوة الهضم واشتهاء الطعام والشراب ، ويئس الأطباء من علاجه وقالوا هذا أمر نزل بالقلب ولا علاج له إلا بأن يروح السر عن الهم الملم.

وإذن فقد انتهى هذا التعارض بين العمل المتجه إلى الدنيا والنظر المتجه إلى الآخرة أو بين الإرادة المتأثرة بالشهوات والعقل الصحيح إلى أزمة نفسية مستحكة كنتيجة لصراع داخلي عنيف قضى على الاتزان المنشود في الشخصية بل لقد اشتدت ضراوة هذه الأزمة النفسية فنجمت عنها مظاهر مرضية جسمية منها عجز اللسان عن الكلام ، وتأثر الأجهزة الجسمية الداخلية وامتناعها عن القيام بوظائفها . وكأن الغزالي يشير بذلك إلى الانتصار التدريجي للإرادة المتجهة إلى السلوك الصوفي لكي تتطابق مع النظر الصحيح أو بمعنى آخر إلى سعي الإرادة إلى التحرر تدريجيا من ربق الشهوات والاقتراب من نور العقل الصحيح وقد وجدت أن تحقيق ذلك يتطلب تعطيل أدوات الجسم المؤدية إلى طريق الحياة الدنيا فتوقف اللسان وتعطلت قوة الهضم ، فكان هذه المظاهر المرضية إنما حدثت بفعل ذاتي لا شعوري تحقيقا لغرض نفسي مسيطر .

١١ - انقضاء الأزمة النفسية بسند من الله (انطباق العلم على العمل) :

يقول الغزالي : « ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختياري ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر ، الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبي الاعراض عن الجاه ، والمال والأولاد والأصحاب » .

فارتحل من بغداد إلى الشام وأقام زهاء سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، اشتغالا بزيكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى كما كنت حصته من علم الصوفية .

ومعنى ذلك أنه ظل يجاهد نفسه ليلتقي العلم بالعمل .

١٢ - مدى إخلاص الغزالي في تصوفه :

ويستطرد الغزالي فيذكر أنه ترك وشق وارتحل إلى بيت المقدس ثم توجه لأداء فريضة الحج وزيارة قبر الرسول الكريم . ولكن الجنين إلى الوطن والعيال ما لبثا أن جذباه إلى الوطن . وهنا نجد نكسة في مسيرة الغزالي الروحية .

وعلى الرغم من أنه يذكر أنه أثر العزلة في موطنه حرصا على الخلوة وتصفية القلب للذكر إلا أنه يشير بعد ذلك إلى عدم استمرار صفاء الأحوال والمواجد قائلا :

« وكانت حوادث الزمان ومهات العيال وضرورات المعاش ، تغير في وجه المراد ، وتشوش صفوة الخلوة ، وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقات متفرقة . لكن مع ذلك لا أقطع طمعى عنها ، فتدفعني عنها العوائق ، وأعود إليها . »

ويتضح من أقوال الغزالي إلى أنه لم يتيسر له العكوف التام على المجاهدة الصوفية أو بمعنى آخر لم تتحقق لديه مقامات الصوفية الواصلين الذين ثبتت أحوالهم واستعلت مواجدهم على أحداث الدنيا وعلائقها . الأمر الذي يدعو إلى التشكك في حقيقة تصوفه والقول بأنه لم يكن سوى مجرد الرغبة أو أمل لم يكتب له تمام التحقيق .

ولما كان «المنقذ» يؤرخ حياة الغزالي إلى سن الخمسين على وجه التقريب فأننا لانعرف على وجه التحديد مدى اكتمال الطريق الصوفي عنده في السنوات الأربع الباقية حتى مماته فربما استطاع الغزالي أثناءها أن يصل إلى تمام صفاء

النفس وتخليص السر من كدر العلائق وترسيخ الملكات النورانية وتمكنها من شفاف القلب .

مناقشة قواعد المنهج

١ — لقد ميز الغزالي منذ البداية بين الاستبصار والتقليد أى بين العقل والاتباع ، وجعل الاستبصار منهج أهل النظر من الخواص وأما التقليد فهو منهج العامة والجمهور ، وهو مع هذا يرى أن الفطرة الأصلية واحدة عند الجميع وأن الإنسان يستطيع أن يبدأ منها بحثه عن الحقيقة مخلصا من العقائد والورثة والتقليد ، فالذى يدفع الإنسان إذن إلى اختيار طريق التقليد دون العقل ؟ قد يكون الجهل من أسباب تعطيل النظر العقلي ، ولكن الغزالي يشير إلى نوع من الغريزة أو الفطرة الخاصة التى تستهدف البحث عن الحقائق للوصول إلى اليقين كما حدث بالنسبة له ، فكأنه إذن يتكلم عن مميزات عقلية أو ملكات فطرية تجعل فريقا من الناس يختصون بموهبة النظر العقلي دون غيرهم ، وذلك يعنى أن التفرقة بين الخواص والعوام ترجع إلى تمايز أساسى نوعى يتحقق منذ البداية قبل ممارسة التعلم وهذا مما يجعل كلامه عن الفطرة الأولية قلقا وغير واضح ، إذا كان الغزالي قد اكتفى بالاستناد إلى العقل وحده للوصول إلى اليقين .

ولكننا نراه يستخدم العقل فى المرحلة الأولى من المنهج فيدلل على فساد المعرفة الحسية والعقلية ثم ينتهى إلى المعرفة الذوقية المباشرة أى الحسنى الصوفى الذى يستند إلى المدد الإلهى النوراني ، فكأن اليقين العقلي المنطقي الذى طالب به الغزالي منذ البداية والذى رفعه إلى مرتبة اليقين الرياضى لم يكن سوى يقين مرحلي لا يلبث أن يخلى مكانه ليقين صوفى ذو مصدر

متعال . ولكن هذه المعرفة النورانية التي يقذفها الله في القلب لا تخضع للضرورة المنطقية كما يحدث في القياس مثلاً حينما تصدر نتيجته بالضرورة عن مقدماته ، إذ أن المجاهدة والزهد والخلوة وطول العبادة وهي مقدمات حال الوجد والجذب والذوق لا تلزم عنها هذه الأحوال بالضرورة ذلك أن اختصاص العبد بفتحات المعرفة يعد تفضيلاً من جناب الحق أى أنه تعالى ينخص فريقاً من عباده بهذا النوع من المعرفة دون غيرهم .

وعلى هذا تتكشف لنا أبعاد التمييزين الخواص والعوام لا بحسب درجة الاستبصار القائمة على العلم الاستدلالي بل رجوعاً إلى إثبات الله - منذ البداية - لطائفة الخواص واختصاصهم بالمعرفة الذوقية المباشرة .

وهنا تنتفي المعرفة القائمة على المنطق العقلي بعد أن قطع المنهج خطواته الأولية للبحث عن الحقيقة وأثبت فساد المعطيات الحسية والعقلية وكذلك المسلمات الأولية وأصبح الذوق معياراً لليقين في سائر المعارف .

٢ - ولكن خروج الغزالي من هذه الأزمة الشكية يشتر تساؤلاً ينتهي إلى القول بأنها تكاد تكون أزمة مفتعلة .

فاذا كان الغزالي قد شك في معارفه وحتى معتقداته فكيف انتهى إلى اليقين قبل أن يتحقق من رجود الله ، وهنا نجد حلقة مفقودة في دورة الشك الغزالية .

إذ أنه يصرح في موضع آخر من المنقذ أنه انتهى إلى إيمان يقيني بوجود الله بعد طول ممارسته للعلوم الشرعية والعلوم العقلية ومن شواهد كثيرة لا حصر لها أى أن إيمانه بوجود الله لم يكن نتيجة لمعرفة ذوقه مباشرة بل

جاء حصيلة لتجارب عقلية وتأملات متعددة وكأن إيمانه بوجود الله إنما حصل له بعد طول معاناة لآثار الله ومخلوقاته .

كيف تمكن الغزالي إذن من الخروج من دائرة الشك وهو لم يكن قد وصل إلى إيمان يقيني بوجود الله وهو مصدر النور الذي أرجعه إلى اليقين ؟

أو بمعنى آخر لا تسقيم دورة الشك عند الغزالي بدون إثبات وجود الله وكذلك النفس التي تكون موضوعا لتلقي النور الإلهي ، وهذا ما يحملنا على الشك في صحة موقفه وأنه لم يكن شاكا بالمعنى الفلسفي بقدر ما كان طموحه إلى التأسي بأهل الطريق أرباب الحقائق الذوقية النورانية . ولهذا فقد جاء تصوفه نتيجة لقراءاته لا لمجاهداته .

٣ - وتصور لنا نصوص المنقذ كذلك كيف انتهى الغزالي إلى أزمة ثانية بسميها بعض المؤرخين خطأ بالمرحلة الشكية الثانية . مع أنها لم تكن مرحلة شك على الإطلاق .

وحقيقة الأمر أن الغزالي حينما انتهى إلى تفضيل طريق الصوفية ووجد أنه ينطوي على علم وعمل وجد أنه قد حصل عليهم وعرف أحوالهم عن طريق أخبارهم وآثارهم ولكنه لم يجد في نفسه أو في سلوكه ما ينطبق على هذا العلم ، بل لقد اكتشف أن ترويض الإرادة على الافتداء بأفعال أهل الطريق أمر صعب المنال ويحتاج إلى طول مجاهدة وإمعان في الخلوة واستغراق في الرياضة والتأمل .

وحينما تحقق لديه من خلال استبطان ذاته أن ثمت تعارضا أساسيا بين النظر والعمل بالنسبة له اختابته أزمة نفسية حادة لم يخرج منها ويتحقق لديه الصفاء النفسي إلا بسند من الله تعالى الذي يسر له أحوال الدنيا والاتجاه

إلى تحصيل أحوال الآخرة. فهل نجح الغزالي حقاً في تحقيق انطباق العمل على النظر؟ هذا ما لم يكن الجزم بصدهد والغزالي يشير في هذه المرحلة إلى المصدر الإلهي للمعرفة ويجعلها سنداً للمعرفة الإنسانية بينما يكتفي في المرحلة الأولى بالاشارة إلى النور الذي يكون سبباً في رجوعه إلى اليقين :

٤ - ونرى أخيراً أن الغزالي لم يستغل منهجه في كثير من المواضع فهو يستند إلى البراهين العقلية في إثبات وجود الله وكذلك إلى الأدلة الشرعية وخصوصاً في مسألة حشر الأجسام وقدم العالم وكذلك ينقل عن الفلاسفة أقوالهم وآراءهم دون تغيير كبير .

آراء الغزالي الفلسفية

الله والنفس والعالم

أولا : الله : ذاته وصفاته وأفعاله :

١ - وجود الله ووحدانيته .

يرى الغزالي أن الإنسان بفطرته يستطيع الاستدلال على وجود الله بالنظر في آيات خلقه فالمخلوقات تشير إلى وجود الخالق أو بمعنى آخر الصفة تدل ضرورة على وجود الصانع ، فمن رأى عجائب المخلوقات في السماء والأرض ، وإحكام الصنع والترتيب في سائر أنحاء الوجود انتهى إلى التسليم بوجود المدبر الحكيم ؛ يقول الغزالي في الإحياء : « إن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يدبره ، وفاعل يحكمه ويقدره ، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخير ، ومضرفة بمقتضى تدبيره .. » (١)

وإلى جوار الفطرة الانسانية يشير الغزالي إلى الشواهد الشرعية القرآنية إذ يجب في نظره أن تؤمن بما ينطوى عليه التنزيل الكريم من آيات دالة على وجود الله . ولكن الغزالي يفضل الطريق المباشر في معرفة الله أى للطريق الصوفي ، فهؤلاء الصوفية العارفون بالله هم الأقوياء الذين يستدلون به على غيره ، أما الضعفاء فهم الذين يستدلون بالمخلوقات على وجود الخالق فيعرفون الأفعال ويترقون منها إلى الفاعل . وهؤلاء العارفون هم الصديقون أصحاب المشاهدة العيانية ، أما المستدلون على الله بآثاره فهم العلماء الراسخون ونجد غير هاتين الطائفتين طائفة الغافلين المحجوبين كما يقول في « المشكاة » .

وإذا كان الغزالي يقدم منهج الصوفية في معرفة الله على منهج الاستدلال البرهاني إلا أنه يسوق بعض الأدلة البرهانية على وجود الله افتداءً بأصحاب النظر والاستدلال .

فمن حيث إثبات وجود الله يقول الغزالي : « إن الحوادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه ، والعالم حادث ، فاذن لا يستغنى في حدوثه عن سبب . »

أما حدوث العالم - وقد أشرنا إليه في موضع سابق - فإنه يرجع إلى أن الأجسام التي يشتمل عليها العالم تخضع للتغير والحركة والسكون، والحركة والسكون متعاقبان ، وتعاقبهما لا بد أن يكون حادثاً لأن التسلسل في الحركات سيستمر إلى ما لا نهاية وهذا محال فالعالم حادث وهذا الدليل يستند في مجمله تسلسل العلل والمعلولات .

وكذلك يبرهن الغزالي على أن الله قديم إذ لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث ، وافتقر المحدث إلى محدث آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، واذن فلا بد من الانتهاء إلى محدث قديم لا يجوز عليه العدم لثبوت قدمه ، هو الأول والآخِر والظاهر والباطن ، وهو صانع العالم ومبدئه وبارئه ومحدثه ومبدعه ويستطرد الغزالي فيشير إلى صفات الله القائمة بذاته تعالى ، فأنه ليس بجوهر متحيز لأنه لو كان كذلك لكان حادثاً ، وقد أبطل القول بذلك ، والله ليس بجسم ولا بعرض ، وهو منزّه عن الاختصاص بالجهات ومن الصورة ومن المقدار ، ولكنه تعالى مرئي بالآعين والآبصار في الآخرة . وهذه الرؤية من قبيل الكشف فلا ترتبط بجهة أو بحيز أو بشكل أو بصورة حسية أو

أو خيالية . ويرفض الغزالي أقوال المشبهة والمجسمة فهو يفسر الاستواء على العرش مثلاً بطريق القهر والاستيلاء لا بحسب ما ارتأته المشبهة ، ومن فهو يتمسك بالانتزيع المطلق لله وصفاته .

وأما من حيث إثبات الوحدة فالغزالي يبرهن على أن الله واحد لا شريك له مصداقاً للآية « لو كان بينهما إله إلا الله لفسدنا » (١) . فلو كانا اثنين وأراد أحدهما أمراً فإذا اضطر الثاني إلى مساعده لكان مقهوراً عاجزاً لا يتصف بصفة الإله القادر ، وإن قدر على مخالفته كان الأول ضعيفاً قاصراً ولم يكن إلهاً قادراً . وإذن فالله واحد لا ند له ولا مثل له يساويه ويساويه ولا ضد له فينازعه وبتأوته . وهو وحده المنفرد بالخلق والابداع .

ويتأرجح موقف الغزالي من الألوهية بين الموقف السني الذي يقيم تمايزاً أساسياً بين الخالق والمخلوق ، بين الصانع والعالم وموقف الأفلاطونية المحدثة الذي يتجه إلى التوحيد المطلق ويجعل من الله مبدعاً لعالم لا حقيقة له في ذاته إذ الوجود الحق لله وحده بل إن الله والعالم شيء واحد هو نور يتدرج من قمة الوجود إلى أدنى مراحلها أما ما عدا ذلك فهو ظلمة وعدم .

ونجد تمام التعبير عن موقفه السني في الإحياء وهو الموقف الجدير بالنظر عند الغزالي الأشعري المتكلم أما الموقف الثاني (الأفلوطيني) فهو يعرضه في « مشكاة الأنوار » ويتضمن اتجاهات لا تتفق مع موقف الغزالي

السني المسلم وخصوصا في إشارته إلى نظرية المطاع بما يقدح في صحة نسبة كتاب المشكاة إلى الغزالي (١) .

٢- الصفات الإلهية:

أشرنا إلى الصفات الإلهية القائمة في الذات ، وثمت صفات إلهية أخرى ثبوتية زائدة على الذات قائمة بها « فالله عالم بعلم وقادر بقدرة ، ومريد بإرادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر ، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة . وقول القائل : عالم بلا علم ، كقوله غني بلا مال » .

وهذه الصفات ليست متميزة عن الذات فلا يقال إنها غير الله كما أنها ليست الله « لأن الله ذات وصفات ، وكأن الصفات بعض والله كل ، وكل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل » (٢) .

وإذن فالغزالي يلتزم الموقف الأشعري فيما يختص بالصفات الإلهية وعلاقتها بالذات وهذه الصفات الثبوتية السبع هي : الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام .

١ - فن حيث العلم يرى الغزالي أن الله محيط بكل شيء بعلم واحد دائم في الأزل والأبد ، وهذا العلم المحيط لا يوجب تغيرا في ذاته تعالى .

(١) نشر هذا الكتاب مؤخرا الاستاذ الدكتور أبو الملا عفيفي ، وقد أشار في مقدمة نشرته إلى صحة نسبة الكتاب إلى الغزالي ، ولكن المقارنة النصية المباشرة بين المشكاة وأحياء علوم الدين في المواضع المتناظرة تكشف عن عدم صحة نسبة المشكاة للغزالي ، بل إن الدراسة الفيلولوجية النقدية للمشكاة قد أثبتت هذا الرأي (راجع بحثنا المخطوط بالفرنسية عن « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى العالم الإسلامي » .

(٢) أحياء علوم الدين ، ج ١

ولا يغرب عن علمه مثقال ذره في الأرض ولا في السماء ، أى أنه تعالى يعلم الجزئيات وليس كما يقول الفلاسفة.

ب - ومن حيث القدرة : الله قادر على كل شيء ، وله الخلق والأمر ، وهو صاحب الملك والملكوت والعزة والجبروت ، والخلائق جميعا مقهورون في قبضته .

ح - الإرادة : الله يريد لأفعاله ومعنى الإرادة الإلهية عند الغزالي « إيقاعه تعالى الفعل مع أنه غير ذاهل عنه . فالقصد إلى إحداث المحدث ، والعمد إليه سمي إرادة » . والله يريد بهذا المعنى من حيث أن كل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده وما لا ضده أمكن أن يصدر منه بعينه في غير دقة أى قبله أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة ، فلا بد من إرادة صادقة للقدرة إلى أحد المقدورين . والإرادة الإلهية لا حد لها ولا شرط ولا قيد فهو تعالى يفعل ما يشاء حين يشاء ولو اجتمع الإنس والجن على أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها بدون إرادة الله لعجزوا عن ذلك .

والإرادة الإلهية قديمة ، وقد تعلقت بأحداث الحوادث في أوقاتها الثلاثة بها على وفق سبق العالم الأزلي ، إذ لو كانت حادثة في ذاته لصار محل الحوادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريدا لها فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى . وهذه إلى إرادة غيرها ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية .

وتفصيل فعل الإرادة الإلهية على هذا النحو إنما يجعل من الله السبب

الوحيد لكل عمل في الجماد ولكل فعل في الحيوان والانسان كما قال الشاعر .
وقد عبر الغزالي في قوة عن المذهب الاشعري حينما انتقد مبدأ السببية
وذكر أن اعتقادنا بالسببية إنما يرجع إلى العادة ، لان تكرار مشاهدتنا
لاقتران ما نسميه بالسبب بما نسميه بالمسبب إنما يدفعنا إلى التسليم بأن تمت
اقتراننا ضروريا بينهما . والواقع كما يرى الغزالي أن النار مثلا ليست سببا
للاحتراق وكذلك الشرب ليس سببا للرى بل ذلك كله ناتج عن إرادة الله
التي خلقت بعض الاشياء على التساوق ، أما الفاعل على الحقيقة فهو الله وحده
فهو تعالى فاعل الاحتراق في الفطن إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ذلك
أن النار جماد فلا فعل لها .

د - الحياة : يرى الغزالي أن من ثبت علمه وقدرته وفعله ثبت بالضرورة
حياته ، فإله حي .

هـ - السمع والبصر : لما كان السمع والبصر من صفات الكمال ، وهي
توجد في المخلوق ، فكيف لا يكون الله سميعا بصيرا بينما يكون المخلوق أو
المصنوع أكل وأسنى وأتم منه . فإله إذن سميع وبصير .

و - الكلام : الكلام على نوعين : كلام نفسى قائم بذات و كلام مائفظ
مسموع يتخذ الحروف كدالات للأصوات .

و كلام الله أزلى قديم قائم بذاته من حيث أنه كلام نفسى ، أما من حيث
أنه أصوات مقطعة فهو محدث وهو مادة مقروءة من غير حلول ذات الله فيها .

وهذه الصفات الإلهية جميعا لا تشبه صفات الانسان ولا تشترك معها إلا
بالاسم فقط ، وإنما يكون استعمالها في حق الخالق بطريق الاستعارة

والتجوز والنقل أى بضرب من المائلة كما سيقول فلاسفة القرون الوسطى
المسيحيين .

وهذه الصفات منها ما يتعلق بغيره كشفا كالعلم والسمع والبصر ، ومنها
ما يتعلق بغيره تخصيصا كالإرادة وما يتعلق بغيره تأثيرا كالقدرة ، ومنها
ما يتعلق بغيره من كشف ولا تأثير كالكلام .

٣ - أفعال :

يرى الغزالي ١ - أن كل حادث في العالم فهو فعل الله وخالقه واختراعه ،
لا خالق له سواه ، ولا محدث له إلا إياه ، خلق الخلق وصنعهم وأوجد
قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ، ومتعلقة بقدرته .

ب - الله سبحانه وتعالى له حق التصرف المطلق في عباده دون مراعاة
للأصلح كما يقول المعتزلة ، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد .

ويحدد الغزالي أفعال الله في الإحياء في عشرة أصول تشير في مجموعها
إلى أن كل حادث في العالم فهو فعله وخالقه ، وأن حركات العباد مقدورة
لهم على سبيل الاكتساب . وهي جميعها مقدرة بقدرته الله تعالى اختراعا وبقدرة
العبد على وجه آخر من التعلق بعبرته بالإكتساب .

والأفعال الاضطرارية تصدر عن الإنسان دون سابق إرادة أو علم ودون
قدرة على ردها ، وأما الأفعال الاختيارية فانها تصدر بعد سابق معرفة
وإختيار . وكذلك فإن فعل العبد وإن كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه
مراداً لله . التكليف غير واجب على الله . فإله هو الموجب والآمر والناهي
والله يستطيع أن يكلف الخلق ما لا يطيقون . إن الله يقدر على إبلام الخلق

وتعذيبهم من غير جرم سابق فهو يتصرف بملكه كما يشاء والظلم هو التصرف بملك الغير. وكذلك فلا يجب على الله رعاية الاصلح لعباده معرفة الله وطاعته واجبة مشروعة ، الله أرسل محمد ﷺ وهو خاتم النبيين وناسخ لما قبله من شرائع والقرآن آيته .

والقضايا الأربع الاخيرة تعتبر ردا على المعتزلة.

وإذن فهذه الاصول العشرة التي يشير اليها إنما تجعل من موقف الغزالي موقفا مسلما سنيا وأشعريا يحارب المعتزلة ولجأ إلى البراهين الشرعية.

ثانيا - العالم :

سبق أن أشرنا إلى رد الغزالي على الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، وإثباته لحدوث العالم تمشيا مع الموقف الديني احترازاً من الوقوع في الشرك باثبات قديمين : الله والعالم . ويصور الغزالي قضية حدوث العالم في إحياء علوم الدين (الجزء الثالث) على الطريقة الأفلاطونية ، وقد ذهب أفلاطون إلى أن الصانع أحدث العالم محتذياً المثل أي أنه ركب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام .

وقد ذكر الغزالي أقوالاً تقترب كثيراً مما ذكره أفلاطون فقد أشار أبو حامد إلى أن الله تعالى كالمهندس الذي يضع تصميم البناء على الورق ثم يشرع في التنفيذ وفق مخططه ، فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة .

ولكن هذا التصوير الأفلاطوني لقضية حدوث العالم قد يتضمن بعض شبهات تباعد بينه وبين الموقف الديني بهذا الصدد ذلك أن أفلاطون افترض وجود المادة المضطربة Chaos منذ القدم قبل تشكيل الصانع لها ، ثم أن الصانع نفسه ركب الزمان في العالم احتذاء بصورة الإله كرونوس ، وهذا الإله يشير إلى الزمان الأزلي ، فكان الصانع منح العالم صورة الأزلية . وعلى أية حال فإن الناقلين عن أفلاطون لم يفتنوا - كما ذكرنا في موضع سابق - إلى الأسلوب الأسطوري الذي التزمه أفلاطون في محاوره تباؤس التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم ثم أن هذا العالم المحسوس سيتحدد مصيره الأنطولوجي بعد نهاية مرحلة الجدل الصاعد إذ تتحقق النفس من أنه مقارن للعدم وأنه ظلال وأشباح زائفة ، فكان التسليم بوجود العالم الحسي الموهوم إنما يعد موقفا مؤقتا مرحليا استلزمه سير الجدل وسمى النفس الحثيث لاكتشاف الوجود الحق .

ونحن نجد عند الغزالي أيضا موقفا آخر يكاد يتفق مع هذه النتيجة الأخيرة حيث يذكر أنه ليس في الوجود إلا الله ذاته وكل شيء هالك إلا وجهه الكريم . ومع أن هذا الاتجاه يعد تأكيداً لفكرة التوحيد المطلق إلا أنه يخلع صفة الوجود الحق عن عالم الخلق وقد أثبتت النصوص الدينية بما لا يتطرق إليه الشك من أدله وقرائن وجود هذا العالم وجعلت من أسرار صنعة وبديع نظامه دليلاً على وجود الله .

ويبدو أن نظرية الغزالي عن العالم كما عرضها في الإحياء لا تحمل الطابع الأفلاطوني فحسب بل تضيف إليه عناصر دينية تستبين من خلال المصطلحات التي إستخدمها في قضاياه فهو يرى أن تمت عوالم ثلاثة أوجدتها

الله وهى : عالم الملك والشهادة وعالم الغيب والملكوت وبينها عالم الجبروت .
وعالم الملك هو العالم الحسى الجسماني السفلى ، وهو أثر من آثار عالم الملكوت
بل هو مسبب له ، أما عالم الملكوت فهو العالم الروحاني العقلى العلوى وقد
أوجده الله بأمره الأزلوى وهو عالم لا يعرف الزيادة والنقصان وكل ما فيه
فله أمثلة وأفراد فى عالم الشهادة ، إذ أن عالم الشهادة مثال لعالم الملكوت .

فعالم الملكوت إذن هو العالم العقلى وهو عالم المثل الأفلاطونية . ولكن
الإشارة إلى توسط عالم الجبروت بين العالم الحسى والعالم العقلى قد ترمز إلى
عالم البرزخ الذى سيمس به السهروردى فيما بعد بعالم المثل المعلقة والذى يرجع
فى حقيقة أمره إلى المتوسطات الرياضية عند أفلاطون ، على ما سنرى تفصيلا
حينما نعرض للموقف الإشراقى .

ولكن المدرسة المشائية تستخدم لفظ « الملكوت للدلالة على عالم النفس
ولفظ الجبروت للدلالة على عالم الفعل » وعلى الرغم من أن الغزالى يعرض
لنظرية المشائين الأفلاطونية فى « معارج القدس » ويستخدم مصطلحاتها
الأساسية مثل الواحد والفعل والنفس والمادة إلا أنه لا يستعمل ألفاظ
الشهادة والملكوت والجبروت بهذا الصدد ، ويكتفى باستخدامها فى عرضه
لنظريته الأفلاطونية عن العالم فى الإحياء ، مما يشير كثيرا من الغموض حول
تفسيره للعالم . فهل يتبنى الغزالى التفسير الأفلاطونى أم تراه يقبل نظرية
الفيض المشائية ؟

لقد ذكر الغزالى فى استغراضه لنظرية الفيض أن العقل أول صدورات
الواحد وقد أحدثه الله بأمره وليس الأمر الإلهى سوى القدرة الإلهية التى
تمارس الفعل عن طريق الإرادة من حيث توحد الفعل وإرادة الفعل فى

ذات الله ، فالعقل إذن صدر عن الأمر المعبر عن القدرة بقوة منتجة مما لا يسمح بوجود تمايز بين الأمر والذات الإلهية وإنما أشار الغزالي إلى « الأمر » لكي يستبعد فكرة الخلق عن طريق المماسه التي تقتضى المادية والمكانية عند الخالق والمخلوق .

والواحد متقدم على الأمر تقدم ذاتي لازماني، أما العقل فهو متأخر عن الأمر لكونه محدثا لا قديما ، والعقل متقدم على المادة والزمان . فكان حدوث العقل ليس زمانيا بل ذاتيا لأنه أحدث قبل الزمان ، وعلى هذا فأننا نجد في هذه النظرية ابتعاداً عن الموقف الديني بصدد خلق العالم وحدوثه .

وقد أشرنا أيضا إلى عدم التقاء التفسير الأفلاطوني لحدوث العالم مع النصوص الدينية، وقد أدى ذلك إلى تذبذب الغزالي بين الموقفين، واكتفائه بمهاجمة قول القدماء بقدم العالم ، وإصراره على القول بالحدوث كما ورد في النصوص الدينية، أى أن القاعدة الأساسية عند الغزالي هي المسلمات الشرعية، وهذا هو الأسلوب الذي يلجأ إليه في كثير من المشاكل التي يستعرضها ، وسواء نجح في تبريرها عقليا أم لم ينجح فإنه يظل مؤمنا بأن العقل لا بد من أن يلتقي مع الشرع وأنه في حالة استعصائه عليه فهو ملزم - صدورا عن قاعدة الإيمان - بالالتجاء نهائيا إلى الشرع دون حاجة إلى التماس نطاق النظر العقلي .

رابعا - الانسان :

يشير الغزالي في الرسالة الدنية إلى أن الله خلق الإنسان وركبه من شيئين مختلفين : أحدهما الجسم المظلم الكثيف الخاص بالكون والفساد ،

والمركب المؤلف ، الترايبي الذي لا يتم أمره إلا بغيره . أما الشيء الآخر فهو النفس وهي جوهر مفرد منير مدرك قاعـل محرك و متمم للآلات والأجسام .

ولما كان الغزالي قد فسر فعل الخلق بحسب نزعته الأفلاطونية - كما ذكرنا - فإشار إلى أن إحداث الموجودات إنما يتم وفق الصورة أو النسخة التي كتبها تعالى كاملة في اللوح المحفوظ ، فإن ذلك يعنى أن لدى الله صورة كاملة عن العالم والإنسان قبل أن يحدث الكون وتوجد المخلوقات ، وقد أدى ذلك التصور لفكرة الخلق عند الغزالي إلى تلمسه لنوع من المطابقة - بضرب من المماثلة - بين الذات الإلهية الخالقة المنطوية على صورة المخلوقات، والذات الإنسانية المخلوقة ، فذهب الغزالي - انسياقا مع النصوص الدينية في التوراة وإلا نجيل والقرآن - إلى أن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله، وذلك من حيث الذات والصفات والأفعال فحسب لا من حيث البدن وقواه.

فمن حيث الذات نجد أن الروح الإنسي أى الذات الإنسانية قد خلقت على شكلة الذات الإلهية فهي مثلها - مع الفارق - قائمة بذاتها ليست بعرض ولا بجسم، وليست جوهرًا متميزًا ومن ثم فلا تحمل في المكان أو الجهة ثم أنها ليست متصلة بالبدن أو بالعالم أو منفصلة عنها . وكذلك ليست داخل البدن والعالم أو خارجهما .

وأيضًا نجد مشابهة بين الصفات الإنسانية والصفات الإلهية فالإنسان قادر عالم مرید سمیع بصير والله تعالى كذلك .

ومن ناحية الأفعال نجد أن الفعل الإنساني تكون الإرادة مبدؤه

ولكنه لا يتم إلا حسب الصورة الخيالية المرتسمة في خزانة التخيل فالإرادة تؤثر في القلب ، والقلب يؤثر في الدماغ عن طريق الروح الحيوانى ثم يسرى التأثير إلى الأعضاء فيتم الفعل بحسب التصور السابق (١) .

وكذلك يتم الفعل الإلهى في العالم الأكبر ، فلا يحدث الفعل إلا حسب سابق علمه تعالى المنقوش منذ الأزل في اللوح المحفوظ كما ذكرنا .

وعلى ذلك فإنا نرى كيف تحقق خلق الإنسان على شاكلة الصورة الإلهية وقد ورد في الخبر النبوى الشريف : أن الله تعالى خلق آدم على صورته ،

على أن الغزالى لا يكتفى بتصوير الذات الإنسانية حسب الذات الإلهية بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يواجه مشكلة علاقة النفس بالبدن ، فالإنسان في هذا العالم ليس ذاتا روحية فحسب فقد استلزم الإيمان الكامل أن نصدق بالوضع الأنطولوجى لإنسان عالم الشهادة المكون من نفس وبدن والذى يمارس حياته وأفعاله في العالم الحسى وينتظر الجزاء عليها في الدار الآخرة . ولهذا فقد استعار الغزالى الفكرة الهيلينية التى تجعل من الإنسان عالما أصغر مشابها للعالم الأكبر ، وسيكون لهذه الفكرة أثرها الكبير عند الصوفية وعلى الأخص عند محمى الدين بن عربى ، فيصبح الوجود الإنسانى الصغير سر الوجود العالمى الكبير .

يرى الغزالى أذن أن الله خلق الإنسان على صورة العالم : ، فإله تبارك

وتعالى خلق [الإنسان] على مضاهاة العالم فهو صورة مختصرة منه « (١)

فالعالم بأسره اذن وهو العالم الأكبر كالشخص الإنسى البشرى له زمانه وبدايته ونهايته وكذلك فان طبيعة كل منها تشبه طبيعة الآخر فالبدن الإنسى يشبه عالم العناصر السفلى ، إذ أن عظامه كالخيال ولحمه كالتراب وشعره كالنبات ورأسه مثل السماء وحواشيه مثل الكواكب الخ هذا بالإضافة إلى أن العناصر الأربعة تتدخل فى تكوين جميع أعضائه وإلا لما كان فى استطاعة الإنسان أن يحس بهذه العناصر المكونة للعالم الحسى ويعرفها ، وهنا نجد الغزالي يطبق مبدأ أرسطو الذى ذكره فى كتاب النفس وهو (أن الشبيه يدرك الشبيه) .

أما النفس الإنسانية فهى تشبه العالم الأعلى وهى ذات طبيعة إلهية وإلا لما استطاعت أن تعرف العالم الأعلى والملكوت والروبية والعقل والقدرة والعلم والصفات ، وبذلك تكون النفس سلمًا إلى معرفة الله ، وهذا هو مضمون الحديث القائل بأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، والمقصود بمعرفة النفس لذاتها هو كشفها عن نظرتها الأصاية السليمة التى هى الدين الطبيعى أى الإسلام . وعلى ذلك فان الغزالي كأفلاطون يرى أن النفس ترقى فى سلم المعرفة تدريجيا كلما استطاعت أن تكشف عن ذاتها وعن حقيقتها فتعرف أنها غريبة عن هذا العالم وأن هبوطها إليه لم يكن بحسب طبيعتها بل بأمر عارض رمز إليه بالمعصية ولهذا فهى دائمة الشوق والحنين للعودة إلى جوار الله .

وكما ازداد تذكر النفس لاصولها كلما ازداد اقترابها من عالم الملكوت
ومن عالم الربوبية . وعلى هذا فان نسيان النفس لمصدرها الإلهي هو يكون
سببا لاستمرار حبسها في العالم الحسني وحجبها عن العالم الأعلى

١ — النفس : وجودها وطبيعتها وعلاقتها بالبدن

بعد أن أشرنا إلى تفسير الغزالي لحقيقة الخلق الانساني ، يتعين علينا أن
نستعرض بمجمل آرائه حول النفس ووجودها وطبيعتها وقواها ومصدرها
وعلاقتها بالبدن .

ونصوص الغزالي لا تشير إلى موقف واحد ثابت بصدد النفس بل إننا
نجد لديه بهذا الصدد نفس النزعة التحيزية الجامعة التي تشيع في كتاباته ،
والتي تنم عن رغبة عارمة في الإحاطة والتحصيل دون التزام خط مذهب
واحد واضح المعالم ، غير أنه رغم تعدد المسالك بل وتعارض الآراء التي
يوردها أحيانا فان منطلق أفكاره ومسار تفكيره التي يستبين من خلال ذلك
كله هو ميزان الشرع والإيمان المطلق بحقائقه : ولهذا فاننا نراه تارة يميل
إلى موقف أرسطو الذي عرفه عن طريق مذهب الفارابي وابن سينا ، وتارة
أخرى يقبل موقف افلاطون ويرى أنه متفق مع العقيدة وأيضاً نجد ينتقد
آراء الفلاسفة حول النفس في (التهافت) ثم يقبل آراءهم في كتبه الأخرى بدون
تعديل . ففي معارج القدس يعرف النفس كما عرفها ابن سينا ويميز بين نفس
نباتية ونفس حيوانية وثالثة إنسانية .

ويرى أن النفس الناطقة ليست كما قال أرسطو صـورة للجسم الطبيعي
ذلك أن الصورة لا تبقى بعد فناء مادتها فهي إذن جوهر روحاني مغاير للبدن
قائم بذاته لا في مكان وليس بجسم ولا بعرض ، والنفس كذلك بسيطة

غير مركبة وهنا نراه يجنبى براهين ابن سينا على روحانية النفس ويسلك في هذا كله مسلكاً أفلاطونياً واضحاً .

ونجد لديه كذلك أكثر أدلة ابن سينا على إثبات وجود النفس كبرهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر ، وكذلك أخذ عن أفلاطون البرهان الشرعى الذى أورده فى محاوره فيدون وذلك تحقيقاً لمواعيد النبوة وللثواب والعقاب فى المدار الآخرة .

والنفس واحدة مع تعدد وظائفها وهى لا توجد قبل وجود البدن ، بل إن الله يوجد قوة من عالم الأمر هى النفس حينما يكون الجسد مستعداً لقبولها ، وقد أثبتنا إلى أنها غريبة عن البدن وكيف أنها شغفت به وأقبلت عليه وأصبحت مدبرة له وأضحى هو آتائها

ب - خلود النفس ومصيرها .

للغزالي براهين عقلية وأخرى شرعية على خلود النفس ، وبراهينه العقلية مأخوذة من ابن سينا وعلى ذلك فهو ينتقد فى (التهافت) الفلاسفة القائلين بخلود النفس واستحالة فناء النفوس البشرية مستندين فى ذلك إلى حجج وبراهين عقلية منطقية . وهو يرى أن خلود النفس لا يمكن البرهنة عليه عن طريق النظر العقلى ومن ثم فيجب الاستناد فى ذلك إلى الشواهد القرآنية والخبر الشرعى ، يقول الله عز وجل :

« ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون بما آتاهم الله من فضله » (١) .

واما من حيث مصير النفس بعد الموت . فان الغزالي يشير في معارج
القدس إلى طوائف ثلاث من الناس ، لا تدخل بينهم طائفة الواصلين
الذى يتحقق اتصالهم بالعقل الفعال في هذه الدنيا فتكمل سعادتهم قبل
الموت وبعده من حيث أن السعادة لا تتم إلا بالمعرفة .

أما الطائفة الأولى من النفوس فهى التى شغلتها هيئاتها الردية ونوازعها
البدنية عن طلب المعرفة وتطهير القلب من ادران الرذيلة، وهؤلاء هم مرتكبوا
الكبائر الذين يرى أهل السنة والغزالي من بينهم أنهم لا يخلدون فى النار
وإنما يعذبون فيها بعد الموت إلى أن تخلص نفوسهم وتزكو وتصل إلى
السعادة ما دام اعتقادها راسخا وأذاها ليس ذاتيا بل لأمر عارض لا يلبث
أن يزول بالبقاء الموقوت فى النار .

أما الطائفة الثانية من النفوس فهى نفوس البهائم التى لم تكنسب
الشوق ولم تمن إلى المعارف فانها إذا فارقت الابدان وهى غير مكتسبة
للرذائل ، فانها تصير الى سعة رحمة الله وتخلد الى الراحة فى الدار الآخرة .

وأخيرا نجد الطائفة الثالثة من النفوس وهى نفوس اشتد تعلقها بالرذيلة
فوجدت الحق وتعصبت للآراء الفاسدة ورسخت فيها الهيئات الردية ،
فتفوتها بالموت آلة إدراك الشوق واقتناص العلوم فتعجز عن الاتصال
بالعقل الفعال وتخلد فى النار

٥ - قوى النفس :

يتابع الغزالي موقف ابن سينا فى تفضيله لقوى النفس فىرى أن للنفس
النباتية قوى ثلاث هى الغازية والمنمية والموادة وللنفس الحيوانية - بالإضافة

إلى ما سبق من قوى - نوعان من القوى : محرّكة ومدركة ، والمحرّكة إما باعثة على الحركة وإما مباشرة للحركة الخ ... أما المدركة فهي : إما ظاهرة كالجواس الخس ، وإما باطنة كالجس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة .

ويختلف ترتيب هذه القوى من كتاب لآخر عند الغزالي ، وهو يكتب في « معراج السالكين » بذكر ثلاث قوى باطنية هي : الخيالية والوهمية والمفكرة .

أما النفس الإنسانية فبالإضافة إلى ما سبق قوة ناطقة هي العقل وله قوتان إحداها عملية وهي مبدأ محرّك لبدن الإنسان إلى الصناعات الإنسانية وأما القوة الثانية فهي علمية تدرك حقائق العلوم مجردة عن المادة والصورة : والغزالي يتكلم عن معاني العقل كما أوردها الفارابي في رسالة « العقل » دون أن يشير إليه ، وكذلك يحدد مراتب العقل حسب ترتيب الفارابي وابن سينا بدون تعديل . فأول مراتب العقل : العقل الهولاني ويليه العقل بالملكة ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد وأخيراً نجد العقل الفعال وهو عقل كوني خارج النفس الإنسانية يفيض عليها المعرفة بحسب استعدادها لقبول إشرافه .

د - المعرفة الإنسانية وطريقها :

يرى الغزالي أن للمعرفة طريقين :

أولها طريق الجواس والعقل النظري وثانيها طريق الذوق والكشف أما الطريق الأول فلا يتعدى نطاق عالم الخس ، وهو تعلم وتحصيل للمعارف

الخارجية عن طريق الحواس والعقل ، وفي هذا النوع من المعرفة يميز الغزالي استخدام المنطق سواء في الأمور العقلية أو الفقهية ويرى أنه لا سبيل الى تحصيل العلم الموصل للسعادة بدون المنطق ، ومع ذلك فاننا نرى الغزالي في مواضع أخرى يهاجم المنطق لأنه يشير الجدل واللجاج والشبهات حول العقيدة ، ويبدو أنه يريد بذلك إبعاد العوام عن طريق الحاجة المنطقية .

أما الطريق الثاني للمعرفة فهو يأتي من داخل النفس إذ هو تعلم رباني واشتغال بالتفكير ، وهو يبدأ بالمجاهدة أو بالمعاملة لصقل مرآة القلب بالزهد والعبادة وشدة التقوى استجلاباً لإشراق العقل ، وهذه هي معرفة الخواص الواصلين ويميز الغزالي بين الوحي والالهام فالوحي وهو حلية الأنبياء يتولد من إفاضة العقل الكلي ، أما الإلهام وهو زينة الأولياء فانه يتولد من إشراق النفس الكلية . ويسلك الغزالي مسلكاً أفلاطونياً بصدد المعرفة حينما يرى أن العلم موجود في النفس منذ الفطرة الأولى وأن التذكر هو الذي يكشف عنه ، ولا يتم التذكر إلا بمساعدة إشراق العقل ، ويختلف الناس من حيث صفاء نفوسهم ومن ثم يختلفون في قدرتهم على التذكر .

وعلى أية حال فان المعرفة الصوفية المباشرة التي يشير اليها الغزالي في المنقذ وفي إحياء علوم الدين وفي الرسالة الدنية على وجه الخصوص تعتبر في نظره أعلى درجات المعرفة على الإطلاق وهي وحدها التي تصلح كأداة لمعرفة العالم العقلي الأعلى .

نظرة مجملة حول آراء الغزالي

لقد استعرضنا في إيجاز آراء الغزالي ومواقفه الكلامية والفلسفية ،
وأشرنا في مواضع كثيرة إلى تعدد جوانب شخصيته فهو : فقيه ومتكلم
أشعري وفيلسوف وناقد للفلاسفة ثم هو أخيراً صوفي يسلك طريق أهل
السنة وينبذ دعاوى الحلول والاتحاد ، ثم هو يلوذ بالشرع باعتباره صمام
الأمن ومنطقة النجاة حينما يعرض لإشكالات دقيقة أو مستعصية . وقد
اجمع المسلمون على قبول آرائه واعتبروه مجدداً وحافظاً للشرعة .

وعلى الرغم من أنه كان يعتبر من الفقهاء المبرزين أصحاب الفتاوى الشرعية
إلا أنه قلل من مكانة الفقه ولم يجعله جزءاً من الدين .

وفي معالجته لمسائل علم الكلام نراه يرفض بشدة إثارة الشبهات في نفوس
العامة باستخدام البراهين العقلية المنطقية ، بل لقد دعا إلى تدخل الدولة لحماية
إيمان العوام ، وقد عارض المتكلمين في مشكلة الكفر والإيمان وأشار في
فيصل التفرقة إلى أن كل من يصدق بالعقائد فحسب فهو مؤمن .

وقد بسط الغزالي مسائل الفلسفة وذكر أن الفلاسفة عاجزون عن معرفة
المطلق اللامشروط عن طريق مناهجهم الفلسفية وحدها ومن ثم فيتأيزيقا
الفكر الخالص المستقلة عن الشرع لا وجود لها بل لا يمكن قيامها على
الإطلاق ، وبعد موقفه هذا استمرارا لموقف الأشاعرة اللادري بهذا العدد
ويجاء الغزالي موقف القشيري لتثبيت دعائم التصوف في محيط الإسلام
السني ، فهو يرى أن العارفين يدركون عن طريق التجربة الذوقية صحة
مواقف الدين السلفية ومن ثم فأننا نرى أنه استمد خوفه من الآخرة من

دراساته الفقهية ، أما حبه لله فقد جاء بتأثير مجاهداته الصوفية وعكوفه على العبادة والخلوة والتأمل .

ومها تكن حقيقة إخلاصه في تصوفة إلا أن تصديه للفقهاء وغيرهم من المهاجرين للتصوف رفع مكانة الصوفية وأهل الطريق عند العامة والخاصة على السواء . وتذكر بعض المراجع أن ابن تومرث الذي فطر في المغرب عند الموحدين بعد من تلامذة الغزالي ، وأنه عرف الجفر وكان حاملاً وحافظاً له بعد أن انتهت ملكية الكتاب إليه بعد وفاة ابن تومرث ^(١) ، والواقع أن كل هذا مردود عليه لأن الغزالي رد على الإمامية والإسماعيلية .

وأخيراً فالتنا نحمد أنه على الرغم من قوله بضرورة حماية إيمان العوام بقوة الدولة ، إلا أن آراءه كانت ذات تأثير قوى في إشاعة البحث الحر وحياة التأمل العقلي ، فظهر بعده مفكرون آخرون تأثروا بمواقفه في العالم الغربي والشرقي على السواء ومنهم توما الاكوييني وديبلرت وبسكال وقد تابعه الشاذلي وتلاميذه وقال الشاذلية - في شمال إفريقيا - بصراحة أنهم يتبعون آراء الغزالي التي استقاهم من كتابات أبي طالب المكي .

وأخيراً فالتنا نرى أن الغزالي على الرغم من تعثره الواضح في التمييز الحاسم بين الآراء الفلسفية التي يوردها إلا أنه قد أفلح في استعراضه لمذاهب الفلاسفة وأقوالهم وإن لم يكن قد أحرز نصراً كبيراً عليهم .

(١) المجلة الإسلامية - المجلد العشرين ، ص ١١٣

اولا : مقاصد الفلاسفة

الفن الثاني : الالهيات

قصة ثامنة

الموجود ينقسم إلى :

واجب و ممكن

ونعني به أن كل موجود:

فاما أن يتعلق وجوده بغير ذاته ، بحيث لو قدر عدم ذلك الغير ، لأنعدم كما أن الكرسي يتعلق وجوده بالخشب ، والنجار ، وحاجة الجلوس ، والصورة .

فلو قدر عدم واحد من هذه الأربعة ، لزم بالضرورة عدم الكرسي .
وأما أن لا يتعلق وجود ذاته ، بغيره البتة ، بل لو قدر عدم كل غير له ، لم يلزم عدمه . بل ذاته كاف لذاته .

وقد اصطلح على تسمية الاول (ممكنا) ، وعلى تسمية الثاني (واجبا) .

فنقول : كل ما وجوده من ذاته لا من غيره ، فهو واجب . وما ليس له وجود بذاته . فاما أن يكون ممتنعا بنفسه ، فيستحيل وجوده أبدا . وإما أن يكون ممكنا في ذاته .

فالواجب : هو الضروري الوجود . والمحال هو الضروري العدم .

والممكن : هو الذات الذي لا يلزم ضرورة وجوده ، ولا عدمه .

ولكن كل ممكن في ذاته:

إن كان له وجود ، فوجوده بغيره لا محالة ، إذ لو كان بذاته ، لكان واجبا لا ممكنا . وله مع ذلك الغير ثلاث إعتبارات .

أحدها : أن يعتبر وجود ذلك الغير الذي هو علة ، فيكون واجبا ، إذ ظهر من قبل أن وجود المعلول واجب عند وجود العلة .

وثانيها : إن اعتبر عدم العلة فهو ممتنع ، لأنه لو وجد لكان موجوداً بذاته بلا علة ، فيكون واجبا .

وثالثها : وإن لم يلتفت إلى اعتبار علته ، وجوداً أو عدماً ، بل التفت إلى مجرد ذاته ، فله من ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان . وهذا كما أن علة وجود (الأربعة) وجود « إثنين » و « إثنين » فإن اعتبر عدم اثنين واثنين ، استحال وجود الأربعة في العالم .

وإن اعتبر وجودهما ، كانت الأربعة واجبه الوجود . وإن لم يلتفت إلى الاثنين ، ولكن التفت إلى ذات الأربعة وجد ممكنا في ذاته ، أي لا ضرورة لوجوده ، ولا ضرورة لعدمه .

فإن كل ممكن وجوده في ذاته ، إنما يحصل وجوده بعلة . وما دام ممكن الحصول بعلة ، فلا يحصل . فإذا صار واجب الوجود بعلة ، حصل لأنه ما دام ممكنا استمر العدم فلا بد وأن يزول الإمكان ، وهذا الإمكان الذي يزول ، ليس هو الإمكان الذي له ذاته لأن ذلك ليس لعلة حتى يزول ، بل ينبغي أن يزول الإمكان من علته ويتبدل بالوجوب ، وذلك بأن يحضر جميع للشرائط وتعتبر العلة كما ينبغي أن يكون حتى يصير علة .

المقالة الثانية

في ذات واجب الوجود ولوازمه

وقد ذكرنا أن الوجود :

إما أن يتعلق وجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير ، عدمه .
أو لا يتعلق

فإن تعلق سميناه ممكنا .

وإن لم يتعلق سميناه واجبا بذاته .

فيلزم من هذا في ذات واجب الوجود إثنا عشر أمراً :

الأول : أنه لا يكون عرضاً ...

الثاني : أنه لا يكون جسماً .

الثالث : أن واجب الوجود لا يكون مثل الصورة ، لأنها متعلقة بالهيولى ..

الرابع : هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته بل ينبغي أن تتحد أنيته
وماهيته ...

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق على ذلك الغير به . كون
كل واحد منها علة الآخر ..

السادس : هو أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، لا بمعنى
العلية ، ولكن على سبيل التضاييف ، كما بين الأخوين ..

السابع : هو أنه لا يجوز أن يكون شيئان ، كل واحد منها واجب

الوجود ، حتى يكون للواجب ند ، ويكون كل واحد مستقلا
بنفسه لا يتعلق بالآخر ، لأنه لا يخلو :

إما أن يتشابه من كل وجه ، أو يختلفا .

فإن تشابه من كل وجه ، بطل التعدد ...

الثامن : أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات ...

التاسع : أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير ، لأن التغير عبارة عن
حدوث صفة فيه لم تكن . وكل حادث فيفتقر إلى سبب ...

العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه الا شيء واحد ، بغير واسطة ،
وإنما يصدر منه أشياء كثيرة ، على ترتيب وبوسائط ،
وذلك لأنه ثبت أنه واحد لا كثرة فيه بوجهه .

المقالة الثالثة

في صفات الاول وفيها دعاوى ، ومقدمة

اما المقدمة : فهو :

أنه قد سبق أن واجب الوجود ولا يجوز أن يكون في ذاته كثر بحال، ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف: فلا بد أن يفرق بين الأوصاف المؤدية إلى كثرة في الذات . وبين ما لا يؤدي . حتى لا يثبت له إلا ما لا يؤدي إلى الكثرة . (لا يجوز أن يضاف إليه من الأوصاف غير كونه تعالى موجوداً) .

اما الدعوى :

فأولها : أن المبدأ الأول حي ، فان من يعلم ذاته ، فهو حي ، والأول يعلم ذاته فاذن هو عالم حي ...
الدعوى الثانية : أن علمه بذاته ليس زائدا على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة بل هو ذاته .

الدعوى الثالثة : أن الأول عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها فلا يغرب عن علمه شيء .

الدعوى الرابعة : أن هذا أي علمه بذاته كبداً للكل ، وإنطواء علمه بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمن ايضاً لا يؤدي إلى كثرة في علمه ، وفي ذاته .

الدعوى الخامسة : هو أن الله تعالى كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم

الممكنات الحادثة ، وإن كنا نحن لا نعلمها ، لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً ،
بستحيل أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه .

الدعوى السادسة : هو أن الأول سبحانه وتعالى ، لا يجوز أن يعلم
الجزئيات علماً يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن . فان هذا يوجب تغيراً
في ذاته .

المقالة الخامسة

في كيفية وجود الاشياء من المبدأ الاول

وكيفية ترتيب الاسباب والمسببات .

وكيفية ارتقاها إلى واحد هو ، مسبب الاسباب .

وكان هذه المقالة هي زبدة الإلهيات وحاصلها .

وهي المطلوب الأخير من جماتها بعد معرفة صفات الأول الحق وأول إشكال فيه : أنه سبق أن الأول واحد من كل واحد . وأن الواحد لا يوجد منه إلا واحد .

والموجودات كثيرة ، وليس يمكن أن يقال : إنها مرتبة بعضها بعد بعض ، فإن ذلك ليس يطرد في جميع الأشياء ، نعم يمكن أن يقال : الأجسام السماوية قبل العناصر بالطبع . والعناصر البسطة قبل المركبات ، وليس يطرد هذا في كل شيء . فالطبائع الأربع لها ترتيب فيها . ولا ترتيب بين الفرس والإنسان ، وبين النخل والكرم ، وبين السواد والبياض ، والحرارة والبرودة . بل هي متساوية في الوجود .

فكيف صدرت عن واحد ، وإن صدرت عن مركب فيه كثرة ، فذلك الكثرة من أين حصلت ؟

وبالآخرة لا بد وأن تلتقي كثرة بواحد ، وهو محال فالمخلص منه أن يقال : الأول صدر منه شيء واحد . يلزم ذلك الواحد لا من جهة

الأول حكم آخر ، فيحصل بسببه فيه كثرة ، ويكون ذلك مبدأ للحصول كثرة ، متساوقة ثم مرتبة ثم تجمع المتساوقة والمترتبة في واحد .

فيوجب ذلك الواحد بما فيه من الكثرة ، وبهذا تكثر الأمور ولا يمكن كذلك . وأما وجه تلك الكثرة ، فهو أن الأول هو الواحد الحق ، إذ وجوده وجود محض . وأنيّة عين ماهيته ، وما عداه فهو ممكن .

وكل ممكن فوجوده غير ماهيته ، كما سبق ، لأن كل وجود ليس بواجب ، فهو عرض للماهية ، فلا بد من ماهية حتى يكون الوجود عرضاً لها ، فيكون :

بحكم الماهية ممكن الوجود .

وبقياس السبب واجب الوجود .

إذ بأن كل ممكن بنفسه ، فهو واجب بغيره . فيكون له حكمان :

الوجوب من وجه .

والإمكان من وجه .

وهو من وجه أنه ممكن ، بالقوة .

ومن حيث إنه واجب ، بالفعل .

والإمكان له من ذاته .

والوجوب له من غيره .

ففيه تركيب من شيء يشبه المادة . وآخر يشبه الصورة .

فالذى يشبه المادة هو الإمكان .

والذى يشبه الصورة ، هو الوجوب الذى له من غيره .

فاذن يصدر من الأول عقل مجرد ، ليس له من الأول الفرد إلا الوجود الفرد . الواجب به .

فأما الإمكان فله من ذاته ، لا من الأول ، بل يعرف ذاته ويعرف مبدأه وإن كان يعرف ذاته من مبدئه لأن وجوده منه . ولكن يختلف حكمه بذلك .

فيحصل منه باعتبار هذه الكثرة كثرة ، ثم لا يزال يكثر قليلا قليلا ، إلى أن ينتهى إلى آخر الموجودات .

وإذا لم يكن بد من كثرة ، ولم يكن إلا على هذا الوجه ، وهى كثرة قليلة ، لم تكن الموجوات الأول فى غاية الكثرة ، بل على التدريج تتداعى إلى الكثرة . حتى توجد العقول ، والنفوس ، والأجسام ، والأعراض .

وهى أقسام الموجودات كلها .

فان قيل : فكيف يمكن أن يكون تفصيل ترتيبها وتركيبتها ؟

قيل : هو أن يصدر من الأول عقل مجرد ، فيه إنيته كما سبق .

احدهما : له من الأول .

والآخر له من ذاته .

فيحصل منه ملك ، وفلك .

فالملك العقل المجرد .

وينبغي أن يحصل الأشراف . من الوصف الأشراف .

والعقل أشرف .

والوصف الذى له من الأول ، وهو الوجوب أشرف .

فيحصل منه عقل ثانى باعتبار كونه واجبا .

والفلك الأقصى باعتبار الإمكان الذى له كالمادة .

ويلزم من العقل الثانى ، العقل الثالث . وفلك البروج .

ومن العقل الثالث ، رابع ، وفلك زحل .

ومن الرابع خامس ، وفلك المشترى .

ومن الخامس سادس وفلك المريخ .

ومن السادس سابع ، وفلك الشمس .

ومن السابع ثامن ، وفلك الزهرة .

ومن الثامن ، تاسع ، وفلك عطارد .

ومن التاسع عشر ، وفلك القمر .

وعند ذلك استوفت السماويات وجودها وحصلت الموجودات الشريفة

سوى الأول تسعة عشرة .

عشرة عقول . وتسعة أفلاك .

وهذا صحيح إن لم يكن عدد الأفلاك أكثر من هذا .

فان كان أكثر، فينبغي أن تزداد العقول إلى استيفاء السموات كلها .

ولكن لم يوقف بالرصد إلا على هذه التسعة .

ثم بعد ذلك يتبدى وجود السفليات ، وهى العناصر الأربعة أولاً ، ولا شك فى أنها مختلفة ، لأن أماكنها بالطبع مختلفة ، فيطلب بعضها الوسط وبعضها المحيط .

فكيف تتخذ طباعها ، وهى قابلة للكون كما سيأتى فى الطبيعيات ؟ فلا بد أن تكون لها مادة مشتركة ، ولأنه لا يتصور أن يكون جسم ، عن جسم لا يجوز أن يكون سبب وجودها الأجسام السماوية وحدها ولا أجل أن مادة الأربعة مشتركة ، لا يجوز أن يكون علة وجود مادتها كثيرة .

ولأجل أن صورها مختلفة ، لا يجوز أن تكون علة صورها إلا كثرة مختلفة ، محصورة فى أربعة أشياء أو فى أربعة أنواع ، لأنها أربع صور .

ولا يجوز أن تكون الصورة وحدها سبباً لوجود المادة ، إذ لو كانت كذلك ، للزم عدم المادة ، بعدم الصورة ، وليس كذلك ، بل تبقى المادة لاسية لصورة أخرى ولا يجوز أن لا يكون للصورة مدخل وحظ فى وجود الهيولى ، إذ لو لم يكن لها مدخل ، لبقيت الهيولى وحدها . بقاء علتها ، مع عدم الصورة ، وهذا محال .

فإن يكون وجود المادة بمشاركة أمور :

أحدها : جوهر مفارق به يكون أصل وجودها ، ولكن لا يكون به وحده ، بل بمشاركة الصورة .

كما أن القوة المحركة ، هي سبب وجود الحركة ، ولكن بشرط قوة قابلة في المحل . وكما أن الشمس سبب نضيج الفواكه . ولكن بشرط قوة طبيعية في الفاكهة ، قابلة للأثر ، فكذلك وجود المادة يكون بالعقل المفارق . ولكن كونه بالعقل يكون بمشاركة الصورة .

وتنحصر صور دون صورة . لا يكون من ذلك المفارق ، بل لا بد من سبب آخر يجعل بعض المادة أولى بقبول صورة دون صورة ؛ وإلا فالمادة مشتركة للعناصر وذلك بأن يجعلها مستعدة لقبول صورة مخصوصة ، دون أخرى .

وهذا لا يكون في أول الأمر ؛ إلا من الأجسام السماوية ، إذ تستفيد المواد بسبب القرب والبعد منها ؛ استعدادات مختلفة . فإذا استعدت قبلت الصورة من المفارق .

ولأنجل أن هذه الأجسام السماوية ، متفقه في طبيعة كلية ، وهي التي تقتضى الحركة الدورية في الكل ، فتفيد المادة الاستعداد المطلق لقبول كل صورة ؛ من حيث أن لكل واحد منها طبعاً خاصاً يوجب لبعضها استعداداً خاصاً ، لبعض الصور ثم تكون الصورة لكل مادة من المفارق .

فإن أصل المادة الجسمية من الجوهر العقلي المفارق .

وكونها محدودة الجهات ، من الأجسام السماوية .

واستعدادها أيضاً يكون منها .

ويجوز أن يكون لبعضها أيضاً من بعض استعداد للجزيئات كما أن النار إذا لاقت الهواء ، أفادته الاستعداد لقبول صورة النار فتفيض عليه من المفارق .

الفن الثالث : الطبيعيات

المقالة الخامسة

ما يفيض على النفوس

من العقل الفعال

لا شك أن النظر في العقل الفعال ، يليق بالإلهيات .

وقد سبق إثباته وصفته .

وليس النظر فيه من حيث ذاته الآن ، بل من حيث تأثيره في النفوس ،
بل ليس النظر في تأثيره ، وإنما هو في النفس من حيث تأثيرها به .

ولنذكر في هذه المقالة :

دلالة النفس على العقل الفعال .

ثم كيفية فيضان العلوم عليها منه

ثم وجه سعادة النفس به بعد الموت

ثم وجه شقاوة النفس المحجوبة عنه بالأخلاق المذمومة .

ثم سبب الرؤيا الصادقة ، ثم الرؤيا الكاذبة .

ثم سبب إدراك النفس علم الغيب .

ثم اتصالها بعالم العلوم .

ثم سبب مشاهدتها ورؤيتها في الیقظة صوراً لا وجود لها من خارج .

ثم معنى النبوة والمعجزات وطبقاتها .

ثم وجود الأنبياء ، ووجه الحاجة إليهم .

فهذه عشرة أمور .

الأول : دلالة النفس على العقل الفعال :

ووجهه أن النفس الإنسانية تكون عالمة بالمقولات المجردة، والمعاني الكلية في الصبي بالقوة، ثم تصير عالمة بالفعل، وكل ماخرج من القوة إلى الفعل فلا بدله من سبب يخرج به إلى الفعل . فاذن لا بد للنفس في خروجها في حال الصبي، من القوة إلى الفعل، من سبب، وهذا أيضا لا بدله من سبب :

ويستحيل أن يكون السبب جسما، لأن الجسم لا يكون سببا لما ليس بجسم كما سبق .

والعلوم العقلية تقوم بالنفس التي ليست بجسم، ولا هي منطبقة في جسم . فلا تدخل في المكان والحيز حتى يجاورها جسم آخر، أو يحاذيها، فيؤثر فيها .

قاذن يكون السبب جوهرأ مجردأ عن المادة .

وهو المعنى بالعقل الفعال .

لأن معنى العقل كونه مجردا، ومعنى الفعال كونه فاعلا في النفوس على الدوام، ولاشك في أن هذا من الجواهر العقلية التي سبق اثباتها في الإلهيات، وأولاها بأن تنسب إليه العقل الأخير من العقول العشرة التي ذكرناها .

والشرع أيضا يصرح بأن هذه المعارف في الناس، وفي الأنبياء، بواسطة الملائكة .

الثاني : كيفية حصول العلوم في النفس ، فذلك أن التخيلات المحسوسة مالم تحصل في الخيال ، لا يحصل منها المعاني الكلية المجردة. ولكنها في ابتداء الصبي تكون في حكم صورة مظلمة ، فإذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعال على الصور الحاضرة في الخيال ، فوقع منها في النفوس المجردات الكلية ، حتى يأخذ من صورة زيد ، صورة الإنسان الكلي ، ومن صورة هذا الشجر ، صورة الشجر الكلي ، وغير ذلك ، حتى تقع من صور المكونات عند إشراق الشمس عليها مثلها في الأبصار السليمة .

والشمس مثال العقل الفعال .

وبصيرة النفس مثال قوة الإبصار .

والتخيلات مثل المحسوسات ، فإنها محسوسة مرئية بالقوة في الظلام في العين ، مبصرة بالقوة .

فلا يخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر وهو إشراق الشمس . فذلك هذا ، ومنها أشرق هذا النور . ميزت القوة العقلية من الصور المنتقشة في الخيال ، العرضي عن الذاتي .

وميزت الحقائق عن الأمور الغريبة التي ليست ذاتية .

فتكون مجردة ، وتكون كلية أيضا ، إذ أبطل وجود العقل الجزئية ، بحذف التخصيصات التي هي عرضية خارجة عن الذات ، فبقى أمر واحد مجرد ، نسبته إلى جميع الجزئيات نسبة واحدة .

الثالث : السعادة ، وهي أن النفس إذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعال ، وأنست بالاتصال به على الدوام ، انقطعت حاجتها عن النظر إلى البدن ، ومقتضى الحواس ولكن لا يزال البدن يجاذبها وبشملها ، ويمنعها

عن تمام الاتصال . فاذا انحط عنها شغل البدن ، بالموت ، ارتفع الحجاب وزال المانع ، ودام الاتصال .

لأن النفس باقية .

والعقل الفعال باق أبدا .

والفيض من جهته مبدول ، فانه لذاته .

والنفس مستعدة للقبول بجوهرها ، إذا لم يكن مانع . وقد زال المانع ، فدام الوصال ، لأن البدن وإن كان يحتاج إليه النفس لما فيه من الحواس والقوى ، في الابتداء . لتحصل بواسطته التخيلات حتى تلتقط من الخيالات المجردات الكلية ، وتقتنصها بواسطتها ، إذ ليس يمكنها في الابتداء كسب المعقولات إلا بواسطة الحواس . فالحاسة نافعة في الابتداء كالشبكة ، وكالمركوب الموصل إلى المقصد .

ثم بعد الوصول إلى المقصد يصير غين ما كان شرطا ، وبإلا عليها ، بحيث تكون الفائدة في الخلاص منه ، لكونه مانعا للنفس من التمتع بالمقصود ، بعد الوصول وشاغلها .

وكذلك هذا .

وإن كانت هذه سعادة ، لأنها لذة عظيمة لا تدخل تحت الوصف . وإنما كانت لذة لما بينا من قبل أن معنى اللذة إدراك كل قوة لما هو مقتضى طبيعتها غير آفة .

وخاصية طبع النفس المعارف ، والعلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه ، فإن هذه العقليات ليست للحس أصلا .

وقد ظهر أنه لا قياس للذة القوة العقلية إلى لذة القوة الحسية وظهر أن سبب خلونا عن إدراك لذة العلوم ونحن في شغل البدن .

وقد سبق هذا في الإلهيات .

ثانيا تهافت الفلاسفة

القسم الثالث

ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والا بدان وقد أنكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه (مقدمة ثالثة) ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة فظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم فلذلك أبا لا أدخل فى الاعتراض عليهم . الا دخول مطالب مفكر لا دخول مدع مثبت فابطل عليهم ما اعتقدوه . مقطوعا به بالزامات مختلفة فالزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل جعل جميع الفرق البا واحدا عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل وهؤلاء يتعرضون لوصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد

(مقدمة رابعة) من عظام حيل هؤلاء فى الاستدراج اذا أورد عليهم إشكال فى معرض الحجاج قولهم أن هذه العلوم الالهية غامضة خفية وهى أعصى العلوم على الأفهام الذكية ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الأشكالات الا بتقديم الرياضيات والمنطقيات فن يقدم فى كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لاشك فى أن علومهم مشتملة على حله وإنما يعسر على دركه لاني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات (فنقول) .

أما الرياضيات التي هي نظري في الكم المتفصل وهو الحساب فلا تعلق لها بالالهيات وقول القائل . أن الالهيات يحتاج إليها خرق كقول القائل أن الطب النحو واللغة يحتاج إليها الحساب أو الحساب يحتاج إلى الطب وأما الهندسيات التي هي نظري في الكم المتصل يرجع حاصله إلى بيان أن السموات وما تحتملها إلى المركز كروى الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة في الأفلاك وبيان مقدار حركاتها فلنسلم لهم جميع ذلك جدلا أو اعتقادا فلا يحتاجون إلى اقامة البراهين عليه ولا يقدح ذلك في شيء من النظر الالهي وهو كقول القائل العلم بأن هذا البيت حصل بصنع صانع بناء عالم مريد قادر حي يفتقر إلى أن يعرف أن البيت مسدس أو مئمن وأن يعرف عدد جذوعه وعدد لبناته وهو هذيان لا ينبغي فساد وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة مالم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة مالم يعرف عدد حباتها وهو هجوم من الكلام مستعبد عند كل عاقل فهم

أما قولهم أن المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع التكليس والمستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الخيلة في الاضلال نرى أن نورد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين بل نوردنا عبارات المنطقيين ونصحبها في قوالهم ونقتفي آثارهم لفظا لفظا وتناظرهم في هذا الكتاب باقتهم أعني بعباراتهم في المنطق وما شرطوه في صورته في

كتاب القياس وما وضعوه من الأوضـاع في ايساغوجى وقاطيغو رياس
الى من أجـزاء المنطق ومقدما نه لم يـمكنوا من الوقوف بشئ منه في
علومهم الالهية ولـكننا نرى أن نفرد مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه
كآلة لدرك مقصود هذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع إليه ولكن
رب ناظر يستغنى عنه في الفهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه ومن
لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم فينبغى أن يبتدىء أولا بحفظ
الكتاب الذى سميناه معيار العلم الذى هو الملقب بالمنطق عندهم .

مسائل كتاب التهاافت

- (واندكر الآن) بعد المقدمات فهرست المسائل التى أظهرنا تناقض
مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهى عشرون مسألة
(المسألة الاولى) فى ابطال مذهبهم فى أزلية العالم
(المسألة الثانية) فى ابطال مذهبهم فى ابدية العالم .
(الثالثة) فى بيان تلبسهم فى قولهم أن الله صانع العالم وأن العالم صنعه
(الرابعة) تعجزهم عن اثبات الصانع
(والخامسة) فى تعجزهم عن اقامة الدليل على استحالة إلهية
(السادسة) فى ابطال مذهبهم فى نفى الصفات
(السابعة) فى ابطال قولهم أن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والفصل
(الثامنة) فى ابطال قولهم أن الأول موجود بسيط بلا ماهية
(التاسعة) فى تعجزهم عن بيان الأول ليس بجسم
(العاشرة) فى بيان القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم
(الحادية عشرة) فى تعجزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره
(الثانية عشرة) فى تعجزهم عن القول بأن الأول يعلم ذاته
(الثالثة عشرة) فى ابطال قولهم ان الأول لا يعلم الجزئيات

(الرابعة عشرة) في ابطال قولهم أن السماء حيوان متحرك بالإرادة
(الخامسة عشرة) في ابطال ماذكروه من الغرض المحرك للسماء
(السادسة عشرة) في ابطال قولهم أن نفوس السموات تعلم جميع
الجزئيات الحادثة في هذا العالم
(السابعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات
(الثامنة عشرة) في تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على أن نفس
الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولاعرض
(التاسعة عشرة) في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية
(العشرون) في ابطال انكارهم البعث وحشر الأجساد مع التلذذ والتألم
في الجنة والنار بالذات والآلام الجسمية
(فهذا) ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية
(وأما الرياضيات) فلا معنى لانكارها ولا للمخالفة فيها فانها ترجع إلى
الحساب والهندسة (وأما المنطقيات) فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات
ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة وسنورد في كتاب معيار العلم جملة ما يحتاج
اليه لفهم مضمون هذا الكتاب إن شاء الله تعالى

١ - المسألة الاولى : في ابطال قولهم بقدم العالم وتفصيل المذاهب، اختلفت
الفلاسفة في قدم العالم والذي استقر عليه رأى جماهير المتقدمين والمتأخرين
القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له ومساوقا معه غير
متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلل ومساوقة النور للشمس وان تقدم
البارى تعالى عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان
(وحكى عن أفلاطون) انه قال العالم مكون محدث ثم منهم من أول كلامه
وأبي أن يكون حدوث العالم معتقدا له (وذهب) جالينوس في آخر عمره
في كتابه الذي سماه ما يعتقد جالينوس رأيا إلى العوقف في هذه المسألة وانه

لا يدري العالم قديم أو محدث وربما دل على أنه لا يمكن أن يعرف وأن ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقل ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم وإنما مذهب جميعهم أنه قديم وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلا (إيراد أدلتهم) لو ذهبت اصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وما ذكر في الاعتراض عليه لسودت في هذه المسألة أوراقا ولكن لاخير في التطويل فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم أو التخيل الضعيف الذي يهون على ناظر كل حله ولنقتصر على إيراد ما له موقع في النفس مما يجوز أن ينتهض مشككا لفحول النظار فان تشكيك الضعفاء بأدني خيال ممكن ولهذا الفن من الأدلة ثلاثة (الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لانا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يخل أما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد مرجح بقى العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فن محدث ذلك المرجح ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال في حدوث المرجح قام وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة فان أن لا يوجد عنه شيء قط وأما أن يوجد على الدوام فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشرع فهو محال (وتحقيقه) أن يقال لم لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن أن يحال على عجزه عن الاحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة والعالم من الاستحالة إلى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن أن يقال لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها بل أقرب ما يتخيل أن يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم أن يقال حصل على وجوده لأنه صار مريدا

لوجوده . بعد أن لم يكن مريدا فيكون قد حدثت الإرادة وحدثها في ذاته محال لأنه ليس محل الحوادث وحدثه لافى ذاته لا يجعله مريدا ولترك النظر في محل حدثه البين فانما الأشكال في أصل حدثه وإنه من أين حدث ولم حدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لا من جهة الله فان جاز حدوث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له والا فافى فرق بين حادث وحادث وإن حدث بأحداث الله فلم حدث الآن ولم يحدث قبل العدم آله أو قدرة أو غرض أو طبيعة فلماذا تبدل ذلك بالوجود وحدث وعاد الاشكال بعينه أو لعدم الإرادة الأولى ففتنقر الإرادة إلى إرادة كالإرادة الأولى ويتسلسل إلى غير نهايه فاذن قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو آله أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغيير القديم محال لان الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره والكل محال ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة فهذا أخيل أدلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الالهيات أنزل من كلامهم في هذه المسألة اذ يقدرون هاهنا على فنون من التخيل لا يتمكنون منه في غيرها فلذلك قدمنا هذه المسألة وقدمنا أقوى أدلتهم .

الفصل الخامس

أبو البركات البغدادي (١)

المتوفى سنة ٥٤٧ هـ

١ - حياة وأثره :

هو أوجد الزمان أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي المتوفى سنة ٥٤٧ هـ ، أي بعد ثمانين سنة من وفاة الشيخ الرئيس (٤٦٧ هـ) وقبل ميلاد شيخ الإشراق بسنتين (٥٤٩ هـ) ، وقد كان أبو البركات يهودي العقيدة ، ثم أسلم قبل تحرير كتابه « المعتبر » وهو مؤلف يمتاز بالنظرة النقدية العميقة في فلسفة ابن سينا في عصر كان يموج بالفلسفة السينوية . ويشتمل الكتاب على ثلاثة أجزاء : الجزء الأول في المنطق ، والثاني في الطبيعيات ، والثالث في مابعد الطبيعة .

هذا وقد عني بذممه سليمان الندوي بتكليف من دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٠ هـ - راجع مقدمه هذه النشرة ص ٣٥٢ وما بعدها - راجع أيضا مقال Pinès في مجلة الدراسات اليهودية Revue des Etudes Juives رقم ١٠٣ سنة ١٩٣٨ ، وكذلك مقال Zobel في دائرة المعارف اليهودية برلين سنة ١٩٣١ مادة (Hibat - u - Ilah) . وهذان المقالان يتعرضان فقط لتاريخ حياة أبي البركات وينسبان آراءه إلى الفكر

(١) نشر هذا البحث للمؤلف بمجلة كلية الآداب - العدد الثاني عشر سنة ١٩٥٨ - وقد أثرنا إعادة نشره توطئة لدراسة مستقبضة عن مذهب أبي البركات الذي يجد حلقة وسطى بين أفلاطونية ابن سينا وأفلاطونية الهروردي المقتول .

اليهودى ، ومن ثمت فهما لا يعترفان بصحة إسلامه ، (راجع أيضا ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) ، هذا ولم تصدر أى دراسة جدية حول هذا الفيلسوف الهام فى تاريخ الفكر الإسلامى .

٢ - مذهب ونقده لابن سينا :

لا شك أن مذهب ابن سينا الرسمى قد لقى ذيوعا مفكرى الإسلام والمتفلسفة منهم على وجه الخصوص ، ومن ثم فقد كان من العسير على أى تيار نقدى فلسفى يعارض السينوية أن يحدد له مكانا مرموقا فى وسط يمجج بأراء المشائية الإسلامية ، ولذلك فقد توارت محاولة أبى البركات لنقد ابن سينا تحت ضغط هذا التيار المشائى العام .

وستحاول فى هذا البحث أن نعرض أولا . لنقد أبى البركات لواقف ابن سينا الفلسفية مكتفين بالتعرض للمشكلات الرئيسية . ثم نعرض بعد ذلك لمذهب أبى البركات الفلسفى .

بعد هذا المذهب حلقة وسطى بين مذهب ابن سينا الفاسفى ومذاهب التصوف الفاسفى كما نجدهما عند السهروردى^(١) وعبى الدين ابن العربى^(٢) ، وهو من ناحية أخرى يعبر عن مطالب الفكر الدينى فى تلك الفترة حيث تأزم الموقف واستعر الخلاف بين الفلاسفة السينويين والفقهاء سيما بعد أن تدخل الغزالى فهاجم الفلسفة فى عنف وانتهى إلى أنها لا تشبع المطالب

(١) راجع للمؤلف « أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردى » فى سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ، وأيضا مقدمه كتاب « هياكل النور للسهروردى » نشر وتحقيق المؤلف .

(٢) راجع « الفلسفة الصوفية عند عبى الدين بن العربى » للآست ذالكور أبوالمعافى .

الروحية ولذلك فقد اتجه إلى سلوك الطريق العسوفي كما نرى في المنقذ^(١) .

على أن مسلك أبي البركات لم يكن هينا رغم اتجاه الجو الفكري في القرن السادس الهجري إلى تلمس الطرق والوسائل للنجاة من بطش الفقهاء ووطأة الأصوليين مما ساعد على اشتداد ساعد التيارات الباطنية ، ولم يكن هذا الموقف سهلا أيضا لأن ابن سينا كما ذكرنا - كان مسيطرا على الفكر الفلسفي ، وكان تلامذته وقد تكاثروا عددا في إيران يدافعون عن مذهب الأستاذ ويكتبون الشروح العربية والفارسية على مؤلفاته .

ومن الغريب أنه قد نتج عن مذهب أبي البركات تياران متعارضان قد لا يتصلان عن كثب بحقيقة موقفه الفلسفي بقدر ارتباطهما بالظروف والملايسات التي صاحبت ظهوره ، فهو أولا قد هجر معتقده اليهودي وارتضى الإسلام دينا ، وهو أيضا قد انتقد ابن سينا وعمل على هدم مذهب الفلسفي بقطع النظر عن كونه صاحب مذهب فلسفي جديد يستحق بأن يكون موضع نقد الفقهاء المعارضين للنظر الفلسفي على وجه العموم .

وأول الموقعين المتعارضين هو موقف الفقيه الحنبلي ابن تيمية^(٢) الذي دافع^(٣) عن أبي البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهب في الخلق والألوهية ، وقد يكون في اقتراب المذهب ظاهريا من الموقف العام للأشاعرة

(١) راجع مقالنا عن « الغزالي وديكرت » في مجلة الشرق الجديد عدد سبتمبر سنة ١٩٤٦ ، حيث تعرض لموقف الغزالي في المنقذ من حيث منهجه الشكي .

(٢) راجع (H.) Laoust Essai sur les doctrines sociales et politiques de Tsqi-a-Din 'Ahmad ibn Taymiya , la Caïre 1939

(٣) راجع لابن تيمية « الرد على المنطقيين » ج ١ ص ٩٦ ، ج ٢ ص ٨٤ ، وأيضا منهاج السنة ج ١ ص ٩٨ . راجع كذلك مقدمة « المنقذ » ج ٣ ص ٢٤٠

ما يفسر لنا هذا القبول المتسرع من جانب رجال الدين ، هذا بالإضافة إلى ما قد يكون لمثله من مكانة خاصة عند فقهاء المسلمين حيث أنه انقلب من اليهودية إلى الإسلام عن طريق البحث والنظر لا تقليد الآباء أو للشيخة .

أما الموقف الثاني فيتمثل في نقد شيخ الإشراق اللاذع لآراء أبي البركات في الخلق لقوله بإرادات متجددة حادثة إلى جانب إرادة أزلية ثابتة في ذات الله^(١)، وهو يعقد فصلاً في كتاب المطارحات^(٢) عنوانه « في إبطال قاعدة لأبي البركات وفي سبب انطباس الحكمة » قول فيه .

« ومن بشرع في ما لا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها انسان يسمى أبا البركات المتفلسف أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة . . . فثبت له [إذن] إرادة ثابتة أزلية وإرادات متجددة لا تنتهي ، وخالف في هذا البرهان كل من له في النظر أقل رتبة ، وخالف مذهب اليهودية أيضاً الذي كان يراه والإسلامية التي انتقل إليها ، « فلا عقل ولا قرآن » ، كما يقال ، إلا أنه ظن أن هذه الملل ربما تقتضى هذراً ... ثم إن كان [أبو البركات] ينتسب إلى العلوم الحكيمة فكان يجب عليه

(١) راجع كتاب « المتبر » ج ٣ ص ١٦٠ - ١٦١ « فيكون من أهال الله تعالى ، القديم الذي هو أول الخلق هو منها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة ، مثل انزال الغيث ، وتحريك الرياح » .

(٢) كتاب المباح والمطارحات ، طعة استانبول سنة ١٩٤٥ ، فترة ١٧١ ، ١٧٢ ص ٤٣٥ وما بعدها .

أن يطالعها أولاً ويضبط معانيها ... (١) وإنما تأتي لمشل هذا
المجنون القذر!! الإتيان بمثل هذه المذانيات القبيحة ، لأنه لم
يكن للحكمة في الأرض سياسة قائمة (٢). ولولا جسارة الرجل
المذكور [يقصد أبا البركات] وشدة إقدامه في حق الباري على
مثل هذه الأشياء ، وفي أمهات المسائل على خلاف البرهان ،
ومذهب التوحيد للخاصة والعامة ما قدحنا فيه هذا القدح ، فإن
المباحث بعد أن كان بشرياً ليس بعجيب منه الخطأ ، وأما رفض
الحق الصريح بالوسواس فلا يعذر عليه .

أما أن موقف أبي البركات فيه مخالفة صريحة لمذهب التوحيد للخاصة
والعامة على ما يقرر صاحب المطارحات فذلك رأى فيه مبالغة بل مغالطة
واضحة ، وليس هنا موضع الكشف عنها ، وإنما الذي يعيننا هو أن صاحب
هذا النقد الجارح قد تأثر إلى حد كبير بموقف صاحب « المعتبر » في نقده
لابن سينا ، وهذه ظاهرة تستحق البحث والتسجيل ، فكثيراً ما يتبين لنا
أن أشد المفكرين نقداً لمذهب معاصر له هو أكثرهم تأثراً به ونقل عنه .

وتمت ظاهرة أخرى نستشفها خلال التطور العام لفلسفة الإسلاميين ،
وهو أنه كان لابد من أن يبرز مذهب وسيط يمهّد لظهور الأفلاطونية
الكامنة في مذهب ابن سينا ، وهذا هو الدور الذي لعبته فلسفة أبي البركات

(١) المرجع السابق فقرة ١٧٢ .

(٢) يقصد الحكيم أو الإمام القائم - راجع مقدمة كتاب « الحكمة الإشراف للسهروردي ،
راجع أيضاً بحث للمؤلف بعنوان « نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردي » ، مجلة

الثقافة عدد ٧٠٥ - يونيو - ١٩٥٢ . عدد ٧٠٦ - يوليو - ١٩٥٢

إذ ساعدت بنقدها لمذهب ابن سينا (الرسمى) على إنماء أفلاطونيته المستترة وبذلك تهيأ الجو الفلسفي لظهور التيار الأفلاطوني الإسلامي الواضح عند السهروردي وتلامذته إلى المصدر الشيرازي .

ما هو إذن هذا المذهب النقدي الذي انتصر له فقيه له فقيه حنبلي مزمت وعارضة وتأثر به فيلسوف إشراقي ؟

٣ — مشكلة الألوهية (١) :

لنعرض لموقف صاحب المذهب من مشكلة الخلق والألوهية ، فيينا يضع ابن سينا «الواحد» في قمة الوجود ويجعله خالقا بالطبع ، نجد أننا هنا إزاء موقف يجعل الله خالقا بالذات « فهو يفعل حسب معرفته وعلمه وإرادته لإدراك هدف هو جوده . وإذن فجوده هو هدفه من فعله ، والموجودات كلها صادرة عن جوده » (٢) . وإرادة الله ليست جزءاً من ماهيته لأنه إذا كان الله محلاً لإرادته فإن الماهية الإلهية ستكون كهيولى تحمل فيها الإرادة ، إذ أن الإرادة عرض يحتاج إلى محل (٣) . وفي هذا الموقف معارضة صريحة لما ذهب إليه ابن سينا بصدد الإرادة الإلهية . ومن ناحية أخرى نجد أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات فيعطل القدرة الإلهية ويجعل الله أقل كمالاً من النفس الإنسانية إذ هي قادرة على إدراك الجزئيات والكليات معاً ، وليس في إدراك الله للجزئيات إلحاق للجسمية بذاته المزهة عن علائق المادة وصفاتها ، فأننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهي غير جسمية تدرك الجزئيات (٤) ،

(١) راجع كتاب « المختار » ج ٣ ص ٦٦ - ٦٩

(٢) المرجع السابق ص ٦٩

(٣) المرجع السابق ص ١٦١

(٤) المرجع السابق ص ٨٤

وإذا كان الإنسان يدرك المحسوسات بحواسه فهو يدرك أيضا الروحانيات كالملائكة بالاستدلال « ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لا دركت الروحانيات كما ندرك المرنى بالعين فلا يحتجب عنها شيء ، فلم لا يكون إذاك الله والملائكة كسائر الموجودات على هذا النحو فلا يحتجب عنه شيء ، ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شيء ، كما لا تضيق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذي لا يلزم منه حلول المدرك في المدرك على ما قال به أصحاب الحلول ، ولا التشكل بجسد كما قال المجسمون » (١) .

وإذن فهو يرد على ما ذهب إليه ابن سينا من إنكار علم الله بالجزئيات (٢) ويجعل علمه كالإدراك المباشر لأهل المواجد والأذواق ، وينكر أيضا على طوائف المجسمة والحوليين ما ذهبوا إليه من آراء لا تتفق مع ما يجب أن تكون عليه الألوهية من قدرة مطلقة وكال فائق .

على أننا نجد إلى جوار هذا الموقف الذي يقترب من وجهة النظر السنية، استعمالات لمصطلحات فلسفية مرتبطة بمذاهب قد تتعارض مع هذا الموقف، فالمؤلف مثلا يطلق على « الله » أسماء تشير إلى ثنائية النور والظلام ، ويرجع الكثير منها إلى أنولوجيا أرسططاليس وكتاب مشكاة الأنوار للغزالي ، وسنرى أن فيلسوفا كالسهروردي يأتي بعده يستعمل نفس المصطلحات في مؤلفاته الإشراقية ، قاله عند أبي البركات وعند الإشراقين هو « نور

(١) للمرجع السابق ص ٨٨

(٢) راجع اشارات ابن سينا ص ١٨٥

الأنوار» (١) وهو «القاهر» (٢) و «الجواد» (٣) . يقول المؤلف بهذا الصدد إن العارفين وحدهم هم الذين يطلقون على الله هذه الأسماء القريبة من ماهيته ذلك لأنهم يدركونه إدراكاً مباشراً (٤) . وفي رأيه أن أكثر هذه الأسماء دلالة على الماهية الإلهية هو «نور الأنوار» ، «ولا عجب أن ينطاع» (٥) للداعي به [أى بنور الأنوار] ما فى السموات والأرض جميعاً» (٦) ، «ويصدر عنه [نور الأنوار] وجود الأنوار بأسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلولها فهو نور الأنوار كما هو مبدأ المبادئ فهو أبعد من أن يرى بالعين وأحق بأن يرى لكونه لا يظهر فى الوجود والآن سبق والأحق بالوجود .. فهو لا يظهر فى وجوده ولمن هو إليه أقرب والآن خفى على أبصارنا التى نورها من نورة أبعد» (٧) .

واذن فهناك نوعان من النور : الأول خفى وهو النور المعقول ويشتمل على الذوات النورانية كالالوهية والملائكة وسائر الروحانيات ، أما النوع الثانى من النور فهو الضوء المحسوس الذى نشاهده بالعين وهو الشعاع الصادر عن الشمس المحسوسة ، وتلى هذه الأنوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة وهى ظلام كثيف . فهو إذن يفرق بين الأنوار الظاهرة المحسوسة وبين

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩

(٢) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٨

(٣) المرجع السابق ص ١٢٨

(٤) المرجع السابق ص ١٢٨

(٥) إشارة الى نظرية المطامع عند الصوفية .

(٦) المرجع السابق ص ١٢٨

(٧) المرجع السابق ص ١٢٥

المادة ، فالأولى في نظره ليست من الأجزاء الأرضية الكثيفة المظلمة بل هي صادرة عن النار اللطيفة الشفافة (١) .

لا شك أن هذا التمييز الواضح بين الأنوار المعقولة والأنوار المحسوسة وبينها جميعا وبين كتلة المادة ثم إرجاع الأنوار المحسوسة إلى النار ، إل غير ذلك مما يعرض له صاحب « المعبر » يرجع بنا مباشرة إلى الثنائية الفارسية التي كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الإسلامى .

٤ - نقد مذهب الصدور عند ابن سينا

وبعد أن عيّر المؤلف بين النور المعقول والنور المحسوس ويرتب لكل منهما صفاته وعلاقاته بقوانا الإدراكية ، يعود فيحاول أن يعرض مذهبه فى « بناء الوجود » . كيف ينتشئ الوجود ابتداء من نور الأنوار أو بمعنى آخر ما هو « ميكائزم الخلق » الذى يفسر عمليات الإيجاد وتشيد الوجود ؟ يبدأ أبو البركات أولا باستعراض آراء المشائين الإسلاميين فى الموضوع فيلخصها تلخيصا وافيا ، فهم فى نظره قد أثبتوا إلها واحداً من كل وجه لا كثرة فيه وهو الموجود بذاته ولا موجود معه فى مرتبة وجوده (٢) ، ثم هم قد وضعوا مسلماً أساسيا سار عليه شيعتهم فسلبا بعد ، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (٣) ، فأول ما وجد عن الواحد شئ واحد جادت ذاته بإيجاده وصدر إيجاده عن ذاته لأجل ذاته (٤) .

(١) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٧

(٢) المرجع السابق ص ١٥٠

(٣) المرجع السابق ص ١٤٨

(٤) المرجع السابق ص ١٥٠

ويجمل المؤلف تفصيل حدوث الكثرة عند المشائين بقوله « قالوا [أى المشائين] إن المبدأ الأول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه المعلول الأول، والمعلول الأول يعقل ذاته ويعقل علته ، ويعقل من ذاته حالتين: إمكان وجوده بذاته وهو أمر بالقوة وفي القوة ، ووجوب وجوده بالأول ، وهو أمر بالفعل ، فمن جهة عقله للمبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل أيضا، ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيان : أحدهما من جهة إمكان وجوده وما هو منه بالقوة ، والآخر من جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل ، فمن جهة ما بالقوة يوجد عنه جرم الفلك الأول ، ومن جهة ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الأول المحركة له ، والذي صدر عن المبدأ الأول واحد وعن المعلول الأول ثلاثة أشياء ، وكذلك يستمر في فلك بعد فلك من جهة عقل بعد عقل ، وتكثر العقول والنفوس والأفلاك بذلك حتى ينتهى إلى الفلك الأخير وهو فلك القمر ، قالوا : وعقله هو الذى به تهتدى نفوس البشر ، وهو الذى يسمونه « العقل الفعال » وعنه تصدر نفوس البشر ، وقالوا : لا ، بل العقل الفعال الذى لنفوس الناس هو معلول عقل فلك القمر ، وجعلوا عدد العقول التى يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا فى الحركات الفلكية ، وما قالوا فى العناصر الكيانية التى هى النار والهواء والماء والأرض ولا فى النفوس النباتية والحيوانية شيئا يعتد به ، ولا فى أنواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها. وهذا هو الذى نقل عن شيعة أرسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض وهو بالأخبار النقلية أشبه منه بالأخبار العقلية ، فلنأخذ الآن فى تتبعه وإعادة النظر فى القول من أوله » (١).

ويتابع المؤلف - في موضع آخر - تعريضه للمشائين الإسلاميين ومقدمهم ابن سينا فيرى أنهم يصفون مبادئ مذهبهم وضعا دون إيراد براهين وحجج مقنعة ، ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بأرائهم مقدما كأنها وحى من عند الله ، يقول : « فهذه حكمة أوردوها كالخبر ، ونصوا فيها نصا كالوحى الذى لا يعترض ولا يعتبر ، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ، ولم يقولوا بوجوبه ، وإن كان جاءهم عن وحى فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعارضون والمتبعون » (١) .

ويجمل بنا قبل أن تنتقل إلى استعراض نقده التحليلي لأصول مذهب ابن سينا ، أن تناقش النصوص التى أوردناها والتي يوجز فيها المؤلف الموقف المشائى بصفه عامة أولية ، وتستوقفنا الملاحظات التالية :

(أولا) إحساس المؤلف بالاضطراب والاختلاف البين فيما يتعلق بأقوال المشائين عن العقل الفعال : فهل هو العقل العشر أم التاسع أم الثامن ؟ وهل يمكن حقا حصر عقول الأفلاك فى عدد معين ؟ ثم أن هذا العقل الفعال هل هو عقل فلک القمر المختص فى نفس الوقت بالنوع الانسانى أم أن العقل الفعال الصادر عن عقل فلک القمر هو وحده المختص بالنوع الانسانى ، وهو رب النوع على ما سيقول به الإشرافيون ؟

(ثانيا) لاحظ المؤلف أن المشائين استندوا إلى أقوال علماء الهيئة فى الأفلاك ، فجعلوا عدد العقول بقدر عدد الأفلاك ، ولذلك فقد ترددت اختلافات علماء الهيئة فى أقوال الفلاسفة المشائية ، وقد ردد هذه الملاحظة

مؤلف معاصره هو Duhem^(١) وكذلك فان E. Brehier^(٢) يذكر نفس الملاحظة حين كلامه عن مصادر مذهب أفلوطين ، وجدير بالذكر أن تاسوعات أفلوطين هي المصدر الرئيسي الذي استقى منه المشاؤون من الإسلاميين مذهبهم في الصدور .

(ثالثا) ينتقد المؤلف المشائين الإسلاميين في أنهم لم يعرضوا لمباحث العناصر الطبيعية والنباتية والحيوانية . ويلاحظ أن أرسطو نفسه قد ألف كتباً في هذه المباحث ولكن الإسلاميين لم يعنوا بها فقد كانت تاسوعات أفلوطين مهيمنة على مذاهبهم ، وأفلوطين لم ينفصل بالعلم الطبيعي كما فعل أرسطو .

(رابعا) يظهر مما أوردناه من نصوص « المعبر » أنه كانت للشائين سلطة كبيرة على الفكر الإسلامي في ذلك الوقت فما استطاع أن يخالفهم في آرائهم مخالف ، مما دعا المؤلف إلى أن يوجه إليهم سخرية لاذعة ، فيتساءل عما إذا كان الوجدى هو مصدر آرائهم ، حتى تعتبر أقوالا نقلية لا تخضع للبرهان أو للحجاج العقلي ؟ وإذا كانت وحيا فلم لم يذكر ذلك حتى يكف المتعرض لهم عن الخوض فيها ؟ ومن هنا تتضح لنا صعوبة موقف أبي البركات النقدي في عصر يموج بالمشائية ويحفل بمتفاسفها .

ويتناول صاحب « المعبر » أصول مذهب المشائين ويعرض لها بالتفنيد والنقد . وأول هذه المبادئ ما ذهبوا إليه من « أن الواحد لا يصدر عنه

(١) Duhem, le système du Monde de Platon à Copernic..., t. IV, (١) راجع، Paris, 1916 pp. 376-383

(٢) E. Brehier, la philosophie de Platon, éd. Boivin, Paris, 1928, (٢) راجع، p. 38, L. 5 (Eudoxe)

إلا واحد ، ، يتساءل المؤلف عما إذا كان من الممكن منطقياً أن نسلم بصحة هذا المبدأ الاّ مسمى عندم ؟ فيرى :

أولاً : أن هذا المبدأ صحيح في ذاته ولكن المشائين لم يستعملوه استعمالاً صحيحاً ، ذلك لأنهم - في نفس الوقت الذي يقولون فيه إن المبدأ الأول لا يصدر عنه سوى موجود واحد وهو العقل الأول - يحملون من هذا العقل مصدراً لثلاث صدورات . فهم بهذا يناقضون المبدأ الذي وضعوه . إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن ألزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؟^(١) وكان أخرى بهم أن يجعلوا مثل ذلك عند المبدأ الأول « ويحملوا في الترتيب أولاً وثانياً ومقدماً وتالياً كما جعلوا في الثاني وهو بالاول أولى ، واذنوا يقولون - عوض قولهم إن الثاني بما يعقل الاول يصدر عنه عقل ، وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس - إن المبدأ الاول بما يعقل ذاته عقلاً أولياً بوحدايته وبذاته (كما قالوا) يصدر عنه موجود هو اول مخلوقاته ، فاذا أوجده عرفه وعقله موجوداً حاصلاً في الوجود معه كان بما يعقله يصدر عنه آخر غيره . وكذلك يعقل فيوجد ، ويوجد فيعقل ، وتكون مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته ، فيوجد ثان لا قبل أول ، وثالث لا قبل ثان كما جاء في خير الخليقة ، أنه خلق آدم أولاً ، وخلق منه ولاجله حواء ومنها ولاجلها ولداً . لست أقول إن الرأي

(١) المعتبر ج ٣ ص ١٥٦ حيث يقول « قولهم بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، قول حق في نفسه ، وليس يلزم منه انتاج ما نتجوا . ولا ينبغي عليه ما نوا » فانهم قالوا في المبدأ الأول انه لا يصدر عنه الا واحد ، قالوا ويصدر عن الثاني ثلاثة وهو واحد بالذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لا بإضافة ذات أخرى لذاته الواحدة ، بل من جهة تحولاته وتصوراته « . »

هذا ؛ لكن هكذا في القبل والبعد الى لافى الزمانى حتى لا يخرج عن قولهم أصلاً (١) .

من هذا النص يتضح أن المؤلف يرتب للمشائين آراء لو قالوا بها لما ناقضوا المبدأ الذى أقاموا عليه مذهبهم ، فالواحد بقدر على أن يخلق موجوداً واحداً ثم يخلق لهذا الموجود موجوداً آخر مع بقاء الواحد الأول علة أولى لهذين الموجودين دائماً . فالرجل قد يشتري عبداً ثم يشتري عبداً آخر لهذا العبد وعبداً ثالثاً لهذا الأخير وهكذا ، فالعبد الأخير يكون مرتبطاً بسيده فى نفس الوقت الذى هو مرتبط فيه مع العبد السابق له فى الشراء والذى اشترى من أجله . ويخلص المؤلف من إيراد هذه الأمثلة إلى اثبات صحة مبدئهم القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ولكنه يستدرك فيذكر أن هذا المبدأ لا يصدق إلا مرة واحدة فى بدء الخليقة . فالمشاؤون إذن يخطئون إذ يعممون هذا المبدأ فيحددون القدرة الإلهية بهذا الفعل الوحيد ويعملون فعل الخلق لاحقاً على الواحد ثم يلحقون هذا الفعل بموجودات أقل فى الرتبة من الواحد بينما العقل الصريح يجزم بأن الله خلاق دائماً (٢) .

ويتساءل أبو البركات قائلاً : لم لا يقال إنه تعالى جاد فأوجد ... فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد ، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجوداً أولاً ثم بغيريته ولا جله - إما من جهة تصوره له وإما من جهة

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩ .

إيجاده - موجوداً آخر ، وذلك الموجود الأول كذلك أيضاً تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره ^(١) . فالشخص منا يتخذ لنفسه بيتاً وزينة ويقتنى فرساً ، ويشتري له مركباً وزينة ، وهذه أشياء للفرس ، والزينة للبيت ، ولكنها في النهاية للشخص الذي يملكها ، وكذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعماعته ، والذي عنه ، منه لأجله ومنه لأجل ما عنه ... ^(٢) ، فهكذا يعرف الأشياء من ذاته ، وما يحسن ويبيق بها ، فيخلق شيئاً لأجل شيء ، فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار ، وتكون عن العلى الأولى كالنار الكلية عن الموجد ، ولا يلزم ذلك النسق ، فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذي هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة ، مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح (٣) . . . فيكون الله تعالى - بحسب ما وجب من مبادئه الأولى وقدرته وحكمته - أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لا ييجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن في التصور والتقدير إلى الفعل بحسبه في تقديره وتوقيته أزلياً وزمناً : الزمنى لأجل الزمنى والمتأخر لأجل المتقدم والمتقدم لأجل المتأخر ، والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء ، والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول في الوجود . فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلاً بذاته ، ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ، ويفعل أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كآلات والأسباب ،

(١) المرجع السابق ص ١٥٩

(٢) الموضع السابق .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٠

إما في صدورها عنه ، وإما في كونها مقتضى حكته فيتسق جميع ذلك على إرادته الأولى بتفصيل إرادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائماً وفي وقت ما ، ولا يلزم في ذلك ما لزم من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد ، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضية ، كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذي هو المعلوم الأول بحسب التصورات الكثيرة أشياء كثيرة ، فإن الواحد منا على ضعف قوته وعجز قدرته ، وضيق وسعه يفعل أشياء كثيرة مشابهة ومتناقضة ، متناسبة ومتباينة بحسب الدواعي والصوارف التي تقتضيه بها (١) ... كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقتضية لحكمته بما يجوز ويجب منها ، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود ، ولا نقصد مخالفة الجمهور (٢) .

فكان صاحب «المعتبر» يرى أن وجود غاصا بأعداد لا حصر لها من المخلوقات تصدر كلها عن الله دون وساطة ، وهي في صلة مباشرة معه ، أما ارتباطاتها بينها وبين بعضها فهي مجرد علاقات تنظيمية ثانوية تقوم بين الأشياء لترتيب أوضاعها فيما بينها على وجه لا يسمح بقيام روابط عليه ضرورية فيما بينها ، فالله هو العلة المطلقة الوحيدة ، أما ما نسميه عللا فهي علل اعتبارية . وهكذا نرى أبا البركات ينتقد الضرورة العلية في الطبيعة ويعلق عملية الخلق أو الإيجاد على القدرة الإلهية وحدها ، وفي هذا الموقف أيضا نقد لجوهرية الموجودات ولفكرة الوسائط التي يقوم عليها المذهب المشائي الإسلامي .

(١) المرجع السابق ص ١٦١

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢

ثانيا : يرى أبو البركات أن وجهة النظر المشائية تتضمن حداً للقدرة الإلهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ اتجاهها واحداً فقط هو الاتجاه الطولي، فإن أ ستصبح علة ب ، ب علة ج ، ج علة د وهكذا إلى أن تصل إلى المعلول الأخير ، يقول المؤلف :

« وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولا على نسق من لدن الأول إلى المعلول الآخر ، ولا تتكرر إلا طولا ، حتى تكون ا علة ب ، و ب علة ج و ج علة د ، وكذلك إلى المعلول الأخير كائنا ما كان ، وما كان يوجد في الوجود موجودان معا إلا وأحدهما علة للآخر أو معلوله ، ونحن نرى في الوجود أشخاصا لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلول له كالإنسان والفرس ، وإنسان وإنسان من سائر أشخاص الناس ، وفرس وفرس من سائر أشخاص الفرس ، لا يلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر ولا الآخر معلوله ، فليس كل ما ليس هو علة لشيء ما هو معلول له » (١) .

يتضح إذن أنه لا يقبل الموقف المشائي في تفسير صدور الكثرة عن الواحد ، ويرى أنه إذا التزم المشاؤون مبدأهم فلن يصدر عن الواحد إلا واحد وستستمر سلسلة الصدورات في اتجاه طولي واحد فلن تكون هناك

كثرة موجودات على مستويات واحدة أى لن توجد مثلاً أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة .

والواقع أن أبا البركات - كغيره من الإسلاميين - لم يتعرض لمناقشات الـ"كاديمية" حول مشكلة الواحد والكثير رغم أن ابن سينا يلخص طرفاً منها ويوجز بعض ما أورده أفلاطون في محاوره « بارمنيد » في إلهيات الشفا حين الكلام عن المثل والتعليقات المفارقة ، في هذه المناقشات الجدلية نجد عدة افتراضات لتفسير صدور الكثرة عن الواحد ثم نجد تكملة للموضوع في محاوره « فيليب » ، على أنه يبدو أن ابن سينا لم ينقل عن محاوره أفلاطون مباشرة بل قد تلخص ما أورده أرسطو عن المثل والـ"أعداد" في الميتافيزيقا ، وعلى ذلك فقد جاء تعرض الإسلاميين لهذه المشكلة الهامة خالياً من محاولات الفكر اليوناني قبل انتقال الفلسفة إلى المسلمين .

٥ - نظريه ابي البركات في الخلق المتعدد الابعاد :

انتهى نقد أبي البركات لمذهب ابن سينا المشائي ومدرسته إلى أن أتباع هذا المذهب جعلوا فعل الصدور ذا بعد واحد هو البعد الطولي فقيّدوا بذلك القدرة الإلهية ، أما هو فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية في دورها الخلاق ، وبذلك رفض تلك الحتمية المسيطرة التي يخضع لها فعل الخلق عند المشائين .

فالله يخلق في كل لحظة كثرة من الأشياء بطريق مباشر وغير مباشر ، وقد خلق الله موجوداً واحداً بطريق مباشر ، خلقه بذاته ولذاته في بدء الخليقة ثم خلق الله موجوداً ثانياً من أجل هذا الموجود الأول ، وهنا تبدأ نقطة التحول عن المذهب المشائي فيينا يصدر الموجود الثاني عن المصادر

الأول عند المشائين ، نجد أنها أن هذا الموجود يصدر عن الله أيضا ولكنه يصدر ليشبع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه في الوجود ، وهذا هو فقط معنى صدوره بطريق غير مباشر .

يقول المؤلف «فلذى يوجد عنه بذاته في بداية إيجاده واحدا محالة فذلك الواحد أقرب إليه وأشبه به من سائر مخلوقاته لأن وجوده صدر عن ذاته بإراداته لأجل ذاته فهو فاعل وهو غايته ... ثم أنه أوجد موجوداً ثانياً لأجل الأول فهو أيضاً لأجله ، لأنه من أجل ما هو من أجله ، فهو الأول غاية أولى ، وهو الغاية القصوى ، ولثاني غاية قصوى ، وليس هو الغاية القريبة الأولى ، وغاية الغاية وهي الغاية البعيدة أحق . بمعنى الغاية من الغاية القريبة ، فإن كل شيء من أجل الغاية البعيدة . والبعيدة ليست من أجل شيء ، فإذا خلق من أجل ما خلقه من أجل ذاته فقد خلق الثاني من أجل ذاته أيضا ، فيفعل أعني يوجد موجوداً لأجل ذاته وموجوداً لأجل الموجود الذي أوجده بذاته - فتكون الموجودات عن الله تعالى لأن منها ما عنه ، ومنها ما هو عما عنه ، وما عنه منها ما هو لذاته عن ذاته ، وهو واحد كما قيل ، ومنها ما هو لأجل ما عنه ، ومنه تبتدى الكثرة فيما عنه ، وفيما عما عنه طولا وعرضا ، فتتضاعف إلى نهاية وغاية في الأزلى والزمنى ، فيكون من أفعال الله تعالى ما هو أزلى لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالموجود والموجودات التي صدرت عنه بذاته ، ومنه ما هو زمنى وهو ما يفعله لأجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات ... » (١) .

وهكذا نرى أن الله يتدخل في الزمان بعد أن كانت الفعل الإلهي أزليا خارج الزمان ، ويتصل فعله بالجزئيات الحادثة في هذا العالم دون حاجة إلى متوسطات بعد أن كان الله - عند ابن سينا - لا يعلم الجزئيات، ويضرب أبو البركات مثلا بالشمس فهي حينما تنعكس على جدار فتضيئه، وينعكس شعاع من الجدار المضيء على جدار آخر فيضيئه، وهكذا إلى داخل الكهوف فإن ذلك الضوء بأسره صدره عن الشمس أصلا ، فلا يصح أن يقال إن الشعاع صدر عن الحائط المضيء ، فهو أصلا من الشمس ، وانعكس على حائط آخر (١) . أي أنه يريد أن يبرهن على خطأ دعوى المشائين في قولهم بجوهرية الوسائط فالجدار المتوسط لم تكن له فاعلية ذاتية حينما انعكس منه ضوء الشمس على الجدار الآخر : فالفاعل الحقيقي هنا هو ضوء الشمس ، والشمس هي العلة الأولى والله مثله كمثل الشمس في هذا المثال ، ويذكرنا هذا المثال بتشبيه مثال الخير بالشمس عند أفلاطون والواحد بالشمس عند أفلاطون وقول الإسلاميين عنه أنه شمس العالم المعقول ، أما سائر المخلوقات فهي راجعة كلها إلى جود الأول دون أي ضرورة عليّة وليس لهذه المخلوقات أي أثر في اتجاه الفعل الإلهي فهي لا تتعصف إلا بالانفعال والقبول .

ولا شك أن هذا الموقف يقترب من موقف الأشاعرة العام . والحقيقة أن مذهب أبي البركات يتضمن مذهب الأشاعرة معذرا بما أنتجته المدارس الإسلامية من فكر فلسفي حتى عصر ابن سينا ، ولهذا نلاحظ أن المؤلف لم يترك تخطيط الوجود وجزئياته للصدفة كما فعل الأشاعرة ، بل أنه نظم « المناسبات » الأشعرية وابتدع فكرة الارتباط الثانوي بين المخلوقات فلم

يكن من المستساغ أن يغفل ما تحدثت عنه المدارس الفلسفية من نظام محكم للوجود ، فتكلم عن الغابات الجزئية وعن « حاجة » الموجودات إلى موجودات أخرى وأن هذه « الحاجة » وهى الرباط الذى يترجمه المشاؤون إلى « علة ومعلول » ، هذه الحاجة هى التى تقتضى صدور الفعل الإلهى وتمخض عن خلق جديد ، ولو أن عبارات صاحب «المعتبر» تنم عن جذره البالغ من الوقوع فى شرك مبدأ الحتمية الذى تصدى للرد عليه .

وإذن فأبو البركات يوجه نقداً شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التى تقوم على أساس تحديد القبض فى اتجاه طولى تنازلى ، وينتهى إلى إثبات فكرة تكثر المخلوقات فى كل الاتجاهات ، فالله هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذى يخلق باستمرار دون توقف فى اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولى التنازلى كالشمس ترسل أشعتها فى جميع الاتجاهات ، وهذا الخلق ليس صدوراً ضرورياً بل هو فعل إرادة صادر عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل ، وجميع المخلوقات ترجع الى الله بالذات وترجع الى ما تتعلق به بالعرض .

٦ - النفس الانسانية وقواها :

وقد انتقل أبو البركات بعد نقده لنظرية الصدور المشائية الى التعرض لموقف مدرسة ابن سينا من النفس الانسانية وقواها (١) ، وقد انبع المؤلف

(١) بهاجم أبو البركات موقف المشائين قائلين انهم لم يفهموا المراد بكلمة « عقل » Vous كما أورد ما اليونانيون ، فقد أراد بها الإسلاميون المعنى العلى ، بينما أراد بها اليونانيون المعنى النظرى فحسب . وهذا على رأيه هو مصدر الخطأ عند الإسلاميين ، أما روبرى أن النفس وحدة غير متقسمة وتتضمن العقل العلى والنظرى (المعتبر ج ٣ ص ٢٢٠)

نفس المنهج الذي اتبعه في البحث الوجودي ، ذلك بأنه بدأ باستعراض موقف المشائين من النفس ثم حاول أن ينتقده وانتهى إلى وضع نظرية جديدة في حقيقة النفس وقواها . يتكلم المشائون عن عقل هيولاني أو منفعل كما يسميه أرسطو ، وعقل بالملكة وآخر بالفعل (١) ، ويتساءل صاحب المعبر عن كيفية انقسام العقل - وهو واحد غير منقسم - إلى هذه الأقسام ، وكيفية تجزئون النفس الناطقة وهي قوة نظرية خالصة ؟ ، وهل يصبح أن تسمى هذه النفس عقلا هيولانيا وهي وحدة معقولة ؟ ، إنهم يسمونها هكذا قبل أن تحصل على الصورة المعقولة وكيف إذن تحمل الصور المعقولة في الهيولي ؟ .

« قالوا إن النفس الناطقة التي هي نفس الإنسان هي عقل هيولاني وعقل بالقوة ومن شأنها أن تصبح عقلا بالفعل إذا تصورت بصور المعلومات ، وقبل ذلك فهي نفس محركة للبدن فكأنهم سموها عقلا هيولانيا لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها ... وما قالوا (أي قدماء اليونان) هكذا . بل قالوا إن للأزليات هيولي لا تفارقها الصورة ، وللكائنات الفاسدات هيولي . تستبدل صورة بأخرى بالكون والفساد ، وشموها

(١٤٩) والواقع أن هذا النقد فيه كثير من المبالغة ذلك أن ابن سينا يميز بين هذين المعنيين للعقل (راجع رسالة الحدود لابن سينا ص ٧٧ - ٨٠) وأرسطو نفسه يميز بين العقل النظري والعقل العملي (راجع كتاب النفس لأرسطو المقالة الثالثة ، الفصول ٥ ، ٦ ، ٧) .

(١) راجع *Vide, Goichod, Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris 1938, Sec.439 et 440pp.225-233- Duben op.citp.30. راجع أيضا كتاب

النفس لأرسطو ، المقالة الثالثة ، الفصل الخامس عن العقل الفعال .

كليها هيولى . فاذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس أيضا هيولى للصورة العلمية المعقولة ، قالوا بل العقل إذا عقل شيئا فذلك المعقول صورة مجردة عن الهيولى يكتبه العقل بها ويصير هو هى . وهى هو فيكون العقل والعاقل والمعقول واحداً ، وهذا عجيب جداً .. فكيف يصير هذا وذاك معا ؟ (٢) ... وإذا عقل أشياء كثيرة يصير أشياء كثيرة ، وهو واحداً بعينه كما كان أولاً ، فهو إنسان وفرس وحصان وشجرة وغير ذلك ، وما هو شئ منها . فما الفرق بينه قبل أن يعقل وبعد أن عقل ، فإن كان العقل المحل فهو الهيولى ، والمعقول الصورة ، وإن كان المعقول هو المحل ، فالمعقول قبل العقل ، ولا يكون الحال قبل المحل . ثم أن المحل واحداً متقدماً الوجود للحلول ما يحل فيه ، وتحلة أشياء كثيرة تشترك في الحلول فيه ، ويكون محلاً مشتركاً لها ، والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها كالنفس للصورة التى تعلمها وتعرفها . فبأى فرق تسمى هذه عقلاً هيولانياً ، ويسمى ذاك عقلاً مطلقاً ؟ (٢) .

وإذن فقد رفض أبو البركات موقف المشائين بصدد العقل وتقسيمهم له إلى عقل هيولانى ، وعقل بالملكة وعقل بالفعل وعقل مكتسب ، ودافع عن وحدة العقل وتكلم عن وحدة النفس الناطقة وجوهريتها . والواقع أن المشائين لم يقولوا بانقسام العقل بالفعل إلى هذه العقول المتعددة ، بل إنهم تكلموا أيضاً عن وحدة العقل وأشاروا إلى عملياته العقلية وقواها التى عبروا عنها بهذه التقسيمات إلى عقل هيولانى وعقل بالملكة الخ ... ولكنهم

(١) المعتز ج ٣ ص ١٤٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٣

جعلوا العقل الفعال خارج النفس ، يشرق عليها ويمدها بالمعارف ، وهو أقنوم أو عقل كوني مفارق يكون بالنعل دائماً .

وقد اصطدم صاحب المعتبر بفكرة العقل الفعال ^(١) ، وحاول أن يجد حلاً لهذه المشكلة وسرى أنه يقدم حلاً أفلاطونياً . فهو يرى أن الأساس في عملية التعقل ليس العقل الفعال الذي قالوا به ، بل نماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية . وهو في هذه المشكلة يتردد بين موقفين : ففي الجزء الطبيعي من كتاب « المعتبر » يذكر أن النفس تستطيع أن تحصل على الكمال بذاتها وبقدرتها الذاتية ، بدون الحاجة إلى شيء آخر بالفعل لكي يوصلها إلى مرتبة الكمال ^(٢) ، ويستطرد فيقول إنه يمكن قبول فكرة المشائين عن العقل الفعال على أنها صادرة عن حدسهم له وليس نتيجة لبرهان عقلي مقنع مما لا يلزمنا قبول موقفهم بالضرورة :

« كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل ، وينتهي بها إلى كمالها سوى إدراك الموجودات والنظر فيها ، فيجوز أن يقول القائل بما قالوه من العقل الفعال تقديرأ وحادسا ولا يجعل ضروريا لازما ، بل من طريق الأولى

(١) راجع تفصيل النظرية في « النجاة » ٤٤٧ - ٤٥٥ ، راجع أيضاً الشفا ج ٢ ص ٦١٨ ، جواشون (المعجم) فقرة ٦٦٠ وأيضاً Gilson : Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age, dirigees por Gilson et Théry, t. IV, 1929 - 1930 : Les sources greco - arabes de l'augustinisme avennissant pp. 5. - 107.

(٢) يجد نفس الفكرة عند أفلاطون ، راجع التاسوعات (التساعية الرابعة مقال ٣ فصل ٦) .

والأشبه ، وعلى ذلك الوجه قاله من قاله من القدماء ، (١) .

أما في الجزء الخاص بما بعد الطبيعة من كتابه فهو يذكر في تحفظ أنه ليس من المستبعد وجود معلم للنفس أى عقل فعال ، ولكنه يتساءل في نفس الوقت عما إذا كان هناك معلم واحد لسائر النفوس الإنسانية أم أن لكل نفس معلما يختص بها أو عدة معلمين « فان العلم لم يدلنا من ذلك إلا على معلم مطلق لا على واحد ولا على كثير ، وهم في هذه المقابلة يقولون إن هذا العقل الفعال هو العلة القرينة التي عنها صدر وجود النفوس الإنسانية ، وبحسب ذلك يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة لا تختلف في جواهرها ، وإنما تختلف في حالاتها العرضية التي تلحقها من جهة الأبدان وأمزجتها والتعاليم » (٢) .

ويستطرد المؤلف محذراً موقفه في مواجهة المشائين فيقول : « ونحن فقد أوضحنا بطريق النظر الاستدلالي من أحوالها وأفعالها اختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة ، فهي عن عال كثيرة لآعن علة واحدة كما قالوا ، ولم يبق بحسب ذلك النظر شك في كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ، ولم يبق شك في كثرة علالها ، لكنه لم يتضح وضوحا شافيا ، هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها أو لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها » (٣) .

(١) كتاب المعبر ج ٢ ص ٤١١ فصل ٢٣ الجزء السادس سطر ١٥ - ٢٠ .

(٢) المرجع السابق ج ٣ ص ١٥٢ أى أن الجسم هو مبدأ التشخيص للنفس وذلك

حسب مذهب أرسطو في النفس .

(٣) المرجع السابق ص ١٥٢ - ١٥٣ .

يبدو إذن أنه قد اختار الحل الثانى للمشكلة وهو أن علل النفوس البشرية متعددة وليست واحدة ، وأن هذه العلل تقوم بوظائف العقل الفعال عند المشائين . فيوجد إذن للنفس مرشد أو معلم ، ولايكفى معلم واحد للقيام بهذه الوظيفة الروحية لجميع النفوس الإنسانية ، ومن تمت فلا بد من التسليم بوجود عدة معلمين أو علل أو عقول تصدر عنها النفوس .

من الواضح إذن أننا أمام تحول واضح المعالم فى التفكير الفلسفى الإسلامى فيما يختص بمشكلة العقل الفعال ، فبعد أن جعله المشاؤون موجوداً مفارقاً واحداً غير متمكّن نجد هنا توزيعاً لوظائفه على عدة عقول أو وحدات روحية لكل منها صفة العقل الفعال ومركزه بالنسبة للنفوس الإنسانية ، ويكون هذا العقل بمثابة العلة أو المرشد الروحى للنفس الإنسانية . هذا الاتجاه إلى تفتيت وحدة العقل الفعال فيه خروج على فعل الصدور التنازلى ذى البعد الطولى ، لأن تواجد وحدات روحية على مستوى واحد معناه اتجاه الصدور إلى البعد العرضى بالإضافة إلى البعد الطولى ، وهذا ما يتعارض مع الموقف المشائى ، وسنرى أن فعل الصدور العرضى وتكثّر الوحدات الروحية فى مستوى واحد سيؤدى فى النهاية إلى ظهور ما عرف فيما بعد بأرباب الأنواع عند الإشرافيين (١) .

وإذن فالنفس الإنسانية ذات علاقة وثيقة مع موجودات العالم الإلهى ذلك لأن علماها توجد فى هذا العالم الأعلى ، ويرجع اختلاف النفوس وتفاضلها فى مراتب الكمال إلى شرف علماها ومراتبها فى العالم الأعلى (٢) .

(١) راجع « حكمة الإشراف » فقرة ١٥٤ ، ص ١٤٤ طبعة كوربان ، والمطارات

فقرة ١٥٨ ص ٤٥٠ .

(٢) « المختبر » ج ٣ ص ٢١٣ .

ومن النفوس الإنسانية ما يستطيع - بفضل الحدس أو الاشراف - أن يدرك الأنوار العالية عياناً ، وقد تدرك النفس الكاملة أعلى مراتب الوجود فتشاهد نور الأنوار : « فكما للبصر نور يبصر به مثل نور الشمس ونور المصباح ، كذلك للبصيرة التي تعني بها الباصر الحقيقي من الإنسان الذي هو ذات النفس المدركة العارقة العالة ، نور تقوى به ، هو النور الملوكي ، والعقل الربوبي ، فانها تقوى بادراك ما في كل طبقة من ذلك على إدراك ما يعلو عنها » (١) . وإذا كانت النفس مرتبطة بالجسم ، ولها من قواها ما لا يستطيع ممارسته بدون حلولها في بدن ، إلا أنها - أي النفس - جوهر من طبيعته أن يفارق البدن إذا وصل إلى درجة عليها من الكمال حيث الحياة الفاضلة في العالم الأعلى إلى جوار الملائكة والأشخاص الروحانية حيث تنعم بمشاهدة الله ومعرفة الأمور الإلهية (٢) .

وإذا فهناك عالم اسمي يشمل جواهر مفارقة عالة مدركة غير متعلقة بالآبدان هي النفوس الإنسانية بعد المفارقة ، إلا أن هذه النفوس الإنسانية المفارقة لا تستطيع أن ترتقى في السلم الروحي إلى أعلى من مستوى عليها أو حتى أن تصل إلى هذا المستوى « وقصاراها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها » (٣) . فكأن النفوس لن تنحد مطلقاً بعلاها ولن تصبح مساوية لعلاها في الشرف والروحانية . ولكن هذه النفوس تترتب في عالم الربوبية حسب شرف علاها ، وأفضل النفوس وأرفعها شرفاً « ما كانت عاداتها

(١) المرجع السابق ص ١٦٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١٤ .

وكسبها من الملكات العلمية والعملية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهل الدار التي تصير إياها وعمرة الملكوت الذين تدخل في زميرهم « (١) .

وعلى هذا فالمؤلف يرى أن النفس حاصلة في ذاتها على جميع الإمكانيات التي تسمح لها بالانطلاق إلى عالم الملائكة والربوبية ، عالم العقولية الخالصة . وإذا أضفنا إلى هذا أنها صادرة عن معلم أو مرشد أو عقل فيكون رجوعها إلى العالم العقلي هو نفس الانطلاق الذي يتكلم عنه أفلاطون ، انطلاق النفس من محبسها في الحس الأسر وخلاصها إلى عالم المثل والأبدية ، عالم الملائكة والربوبية .

فما حقيقة هذا العالم الأعلى الذي تصدر عنه النفس ولا تلبث أن تسعى راجعة إليه تحتها أضواءه القدسية كي تغد المسير وتسلك الطريق ؟

٧ - نظرية أبي البركات في العالم الملائكي :

(أ) الجواهر الروحية الملائكية :

هذه الموجودات المعقولة التي تعمر المستقر الأعلى بسميها المؤلف « ملائكة » رغبة منه في أن تتمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية ، والملائكة - حسب رؤية - جواهر روحية مفارقة تؤلف عالم القدس ، وهي من آثار الإشراف الإلهي . وهذه الجواهر العاقلة لا تترتب في أنواع ولكنها تتمايز فيما بينها حسب درجة شدتها وكمالها الروحاني (٢) . وتميز

(١) المرجع السابق ص ٢١٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٥ .

الملائكة عن النفوس - وهذه أيضا جواهر روحية عاقلة - في أنها خالصة
المفارقة إذ لا توجد أصلا في مادة كما هو الحال في النفس الإنسانية ، وسواء
سميناها عقولا أم ملائكة أم أرواحا فالهم هو أن ندرك حقيقة المراد بها
وأنها طبائع غير محسوسة وأنها ماهيات لا تحتل الحلول في جسم أو هيئة
محسوسة (١) .

وهذه الجواهر الروحانية ليست هي العقول التي يقول بها المشاؤون
ويرتبونها تنازليا ، ومع أنها لا تتعلق أصلا بالمحسوسات إلا إنها تستطيع
تدبير المحسوسات وإدراكها (٢) ، وفي هذا معارضة لموقف ابن سينا الذي
لا يرى أن هذه الذوات الروحانية علم على بالجزئيات أو لها القدرة على
تدبير المحسوسات ، وقد سبق أن أوضحنا أن أبا البركات يعترض على إدعاء
المشائين نفي علم الله بالجزئيات أو قدرته على تدبير المحسوسات . ولكن
صاحب المعبر يستدرك في رسم طريقة التدبير وكيفية علم الله والملائكة
بالجزئيات فيذهب إلى أن هذا لا يتم على طريقة تدبير النفس للجسم بل
بضرب مغاير لذلك .

(ب) هل الملائكة هي مثل أفلاطون ؟

أفضت بنا مناقشة موقف أبي البركات الجديد إلى التسليم بوجود عالم
عقلي فوق العالم الجسي ، وهو يفضل أن يسمى هذا العالم الأعلى « بعالم
الملائكة » والعالم الربوبي ، ولعلنا نلاحظ اتجاه المذهب إلى موقف

(١) الموضع السابق .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٦ .

أفلاطوني ومن ثمت فيجب البحث عما إذا كان المؤلف يقصد الإشارة إلى مثل أفلاطون حينما يتكلم عن « الملائكة » أم أنه يهدف إلى ترديد التفسير الذي تقدمه لنا النصوص الدينية عن الملاك ووظيفته ؟ ، أو بمعنى آخر هل يمكن اعتبار هذه الذوات الروحية مثلاً كذلك التي قال بها أفلاطون ؟ .

يتناول صاحب المعبر هذه المشكلة صراحة فيذكر أن أفلاطون يجعل كل ما في العالم المحسوس من موجودات آثاراً لعالم النفس ، أي أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل ، ثم أن هذه الصور الموجودة في عالم العقل أو العالم الإلهي هي مثل أو نماذج وهي كالقوالب التي يتخذها الصانع للحصول على مصنوعاته التي تحمل صورة القالب وتكون نسخاً منه ، « فلذلك قال أفلاطون بالمثل والقوالب ، وكيف لا وهي المثل الحقيقية ، بل الموجودات مثلها ونسختها وهي أم الكتاب » (١) .

وفي هذا العالم المثالي نجد ناراً لا تحرق ، وأضداداً لا يفسد بعضها البعض الآخر ، هذه الصور أو المثل هي علل الموجودات ونماذجها ، وهذه الموجودات تتطابق معها .

ولكن هذه المثل ليست ذات وجود مستقل عن ذات الله ، فهي صور في الذات الإلهية من حيث علمه بها وخلقها لها ، وكذلك النفس الإنسانية لديها صور الموجودات العينية وهذه الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التي هي صورها (٢) .

(١) المرجع السابق ص ٩٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٤ .

ويلاحظ على موقف أبي البركات :

١ - أنه حينما يضع المثل في العقل الإلهي لا يتابع موقف أفلاطون بل يمشى مع ماورد في تاسوعات أفلوطين ، ويعود فيردد موقف المشائين المسلمين مما يشعر بالتناقض في موقفه .

٢ - أنه يضع مستويات مثالية متعددة ، فالعقل الإلهي يتضمن صوراً أو مثلاً ، وكذلك الذات الروحانية المجردة أى الملاك ، وأيضاً النفس الإنسانية تتضمن صوراً ومثلاً للوجودات ، وبذلك تعدد المستويات المثالية وتعود كلها إلى المستوى المثالى الأعلى فى ذات الله . ولاشك أن هذا الموقف يذكرنا بتطور الموقف المثالى الأفلاطونى فى العهد المتأخر بعد العرض الأرسطى لها . ولكن نصوص « المعتبر » لا تسمح بدراسة مقارنة مستوعبة لهذا الاتجاه .

٣ - يبدو أن المؤلف قد أحس بصعوبات نظرية المشاركة الأفلاطونية فأشار - فى حذر - إلى أن الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التى هى صورها أى أن المثل فى الذهن يشتمل على نسبة مشاركته مع الموجود الذى ينطبق عليه .

٤ - ليست هذه المثل - وهى صور فى ذات الله - « ملائكة » بل الملائكة ذوات روحانية مفارقة لها كيانها الوجودى الخاص بها ، ولها وظائفها التى تنفق إلى حد كبير مع التعاليم الدينية .

(ج) الوجود فى صورته الملائكية :

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيقى واكتفى بأن

وضع المثل في الذات الإلهية إلا أنه يتجه في طريق الأفلاطونية بحذر بعد أن ملا الوجود بأشتات من الملائكة المدبرين للأشياء . فعنده أن سبب كل حادث في الوجود « ملاك » . فيوجد عدد من الملائكة مساو لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية وما نعرف من أفلاك ومالا نعرف ، بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد هذه الموجودات السماوية بحيث يصبح الملائكة مساوين في العدد لأشياء الموجودات المحسوسة ، إذ أن لكل من هذه الأشياء المحسوسة - فلكية أو عنصرية - ملاكا يحفظ صورتها في المادة ويستبقى الأشياء بأفرادها ، ويسمى هذا الملاك « حافظ الصورة » وهو مدير شئون النوع ومرشده ومعلمه حسب قوانين الطبيعة .

« فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية ، والأفلاك التي نعرفها والتي لا نعرفها ، ربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ، ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة في المادة ، ويستبقى الأشياء بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة ، وما هو مظهر بل محقق معلوم ، فان حافظ الصورة ... واحد لا محالة ، هو ملقن الأشخاص ، ومعلمها مالا تحتاج فيه إلى تعليم من خواص طبائعها التي تجري على شاكلتها الطبيعية في أشخاص بعد أشخاص من غير تعليم ... في أنواع النبات والحيوان ... حافظها في كل نوع على تبدل الأشخاص وتغيرها في الأزمان ... هو واحد باق لا محالة غير متبدل ولا فاسد ، فالأشياء والأولى في طريق النظر يدلنا على كثرة كثيرة في الروحانيات الملكية ، (١) .

فكاننا هنا بازاء تنظيم جديد لمناسبات العقل الالهى ، فانه لما كانت صور الموجودات فى الذات الالهية ، وكان الخلق عملية يتفرد بها الله وحده دون الحاجة إلى وسائط ، لذلك فان عملية الإيجاد تتخذ الصورة الملائكية كمظهر تنظيمى لها ، ولا يتبادرن إلى الذهن أن لهذه الملائكة أى دور فعال فى عملية الخلق كما أشار أبروقلس من قبل انسياقا مع تعاليم الافلاطونية المحدثة ، بل إن دورها الاساسى هو القيام بالتعليم والإرشاد لأفراد النوع المكلفة به ، فهى الحارس والحافظ والمستبقى لهذا النوع . وإذا كان المشاؤون قد وصفوا العقل الفعال بأنه « واهب الصور » ، فان أبا البركات يرفض هذه التسمية ويسمى الملائكة « حافظة الصور » وهو يستهدف من ذلك إلى استبعاد فاعلية الملائكة فى عملية الخلق ، فبينما نجد العقل الفعال يهب الصور أى يخلق الوجود على الموجودات المحسوسة فيقوم بدور كوني ، نجد أن الملائكة يتحدد دورها فى حفظ النوع ورعايته ، أما وجود هذا النوع فيرجع مباشرة إلى قدرة الله . وكذلك فيينا نجد المشائين يركزون عملية الإيجاد بالنسبة للمحسوسات فى عقل واحد هو عقل فلك القمر أو العقل الفعال حسب رأى من آرائهم - نجد أبا البركات يوزع وظيفة حفظ الأنواع الحسية على أعداد لا جصر لها من الملائكة .

وبهذا تتحدد معالم المذهب فى مواجهة العقيدة الإسلامية ، فاستبعاد فكرة الوسائط وإلحاق القدرة الخالقة بالله وحده أمر يتبعده عنه المشائية الإسلامية ، ويمحذه الموقف السنى وأهل الظاهر على وجه العموم .

خاتمة :

تبين لنا خلال هذا العرض المجهل لموقف أبى البركات الفلسفى ، كيف أنه حاول جاهداً أن ينتقد مذهب ابن سينا ، وأن يقيم فلسفة لا تعد جديدة

كل الجدة إذ أنها تنسم بالطابع الأشعري ، إلا أنه لم يستطع أن يجاهل الحقائق الهامة التي انتهى إليها التطور الفكري الفلسفي عند المسلمين إلى ما بعد ابن سينا ، ولذلك فقد عالج المشاكل التي تصدى للرد عليها بطريقة تأثر فيها بتيارات قد لا تتلاءم مع الموقف الأشعري إذ قد ظهر فيها أثر المناقشات المدرسية والخلافات المستعرة بين مختلف الفرق والمذاهب . فهو قد اضطر مثلاً إلى أن ينساق مع التيار الأفلاطوني - كما تبين لنا ذلك - ولكنه تلقاه في بعض المواضع مع ما تداخل فيه من عناصر مضطربة . وكذلك موقفه بعدد التنظيم الملائكي للوجود لا يخرج - في قسم منه - عما ورد في رسالة الملائكة لابن سينا والموقفسان ترديد لموقف أبروقلس الأفلاطوني المحدث .

أما فيما يختص بالنفس الإنسانية فقد تأثر بالتيار الروحي الصوفي وأوشك أن يقع - عن غير قصد - في شباك بعض المواقف الصوفية التي لا تتفق مع تعاليم أهل السنة .

فطرافة موقف أبي البركات إذن ترجع بالذات إلى نقده لنظرية الصدور واعتراضه على تحديد فعل الخلق باتجاه واحد ، وقوله بتكرر الخلق في اتجاهات مختلفة متعددة حفظاً للقدرة الإلهية .

وأخيراً فإن هذا المذهب لا يزال يحتاج إلى دراسة تفصيلية مستوعبة ، وأرجو بهذا البحث أن أكون قد قدمت بعض الخطوط الرئيسية لموقف صاحب « المعتبر » وكيف أنه حلقة لا بد منها في حركة التطور الفلسفي عند المسلمين من ابن سينا إلى الأفلاطونية الإسلامية عند الإشرافيين وتلاميذهم .

نصوص مختارة

من

كتاب المعتبر في الحكمه

الجزء الثاني من العلم الطبيعي :

الفصل السادس

في الادراكات والمعارف النفسانية وتحقيقها

يقال إدراك لمحصل الایصار ومحصل السمع ومحصل الشم والذوق واللمس ويقال معرفة لما يشعر به الواحد منا في سره مما لا يطلع عليه غيره الابان يطلعه عليه بنطقه الارادی و اشاراته الظاهرة من تمثل ما ادركه بالبصر أو بالسمع أو بالذوق أو بالشم أو باللمس من الالوان والاصوات والطعوم والاراييح واللموسات وأن كانت المعرفة تقال لللاحق عن ذلك بعد سابق مثله فيقول القائل عن شيء يدركه أنه عرفه أي سبق إلى ذهنه صورته والأول من الادراكات يشترك فيه الأشخاص من المدركين إذا استوى تمكنهم من الادراك فلا يبصر الانسان من ذلك ما لا يبصره من حضرة وسواه في ابصاره وبصره وكذلك في سمعه وباقي حواسه والثاني يتفرد العارف به فيلاحظ منه ما لا يشاركه فيه جليس من قريب أو بعيد أو فطن أو غبي ما لا يقصد اشعاره به وإطلاعه عليه بالأخبار والاعلام باللفظ اللغوي والاشارات المقصودة ويعرف الأول بالادراك الحسي الظاهر والثاني بالادراك الذي هني الباطن ، فاما أنا ندرك المحسوسات الظاهرة فأمر لاخفاء به وأما أنا تعرف المتمتلات الذهنية ونذكرها فقد يشكل على من لا فطنه له ان يفهم فهمه ويتصور تصوره فانا نتفرد إلى هذه المعارف الذهنية مع تعطل الحواس الظاهرة كما يرى النائم في منامه والمتفكر في سره وذهنه ويلحظ منها

ما هو غير حاضر عند الابدان والآلاتها ولا تناله ظواهر الحواس كجبل من ذهب وشجرة من فضة وبحر من دم ونهر من عسل .

وأما معرفة كيفية الادراك والمعرفة فيها فمن الاشياء الغامضة الخفية ولمن تقدم من أهل العلم والنظر فيها آراء مختلفة وأقاويل متناقضة - ونحن في نظرنا هذا نستقصي البحث في التخلص إلى ما يزول معه الشك من ذلك .

فنتقول أن الانسان إذا تأمل يسيرا علم أن الادراك كيف كان فهو حال إضافية للشئ المدرك أولا وبالذات إلى الشئ المدرك فان كل حال إضافية فانما يتم وجودها بوجود كل واحد من الطرفين اللذين احدهما مضاف إلى الآخر ولا يصح لها وجود من دونها فلا يكون الادراك بوجبه الوجوه لشيء معدوم وان كان فهو على وجه يتناول منه القول مفهوما هو غير محمول العدم الحقيقي والذي ادى إلى القول بادراك المعدوم هو التقصير في نظر القائل وفهم السامع ولا فتحن نعلم ان وجود كل واحد من المدرك والمدرك غير كاف في وجود الادراك وحصوله - ولو كفى لكائنات النفس الإنسانية التي من شأنها ذلك تدرك كل موجود من شأنها ادراكه ولا تخفى عليها خافية ولا تغرب عنها حال من أحوال الموجودات في الأرضين والسموات في وقت من الاوقات والذي تجهله منها أكثر مما تلمه في أكثر أوقاتها بكثير فوجودها غير كاف في أدراك الموجودات فلا شك انها تحتاج في حصول معرفتها وادراكها لما تدركه إلى حال زائده على وجودها المدركات يكون لها بالقياس إلى واحد عنها حتى يصير بتلك الحال مدركا لها وهي مدركة له ولنعتبر ذلك الآن في اصناف المدركات والادراكات التي من شأن نفوسنا ادراكها .

أما المبصرات فقد قال فيه بعض القدماء إن المبصر إنما يبصره المبصر بتأدي
شبح وخيال أو مثال أو صورة من المبصر إليه وقيل بهذه العبارات المختلفة
وذلك المتأدي بتأدي بالتطباء في آلة البصر الخاصة به وهي العين بطبقاتها ورطوباتها
وروحها التي إذا بطل الشيء منها فسد بطل الابصار ولم يبق ما معنى الشبح
والمثال ونسبته إلى شيء المبصر الذي هو غيره لا محالة لا هو .

وبعض قال إن المبصر الذي هو العين بتأدي منه شيء إلى المبصر وذلك
المتأدي شعاع يخرج من الحدقة على شكل مخروطي فيكون الابصار بوقوع
طرفة على الشيء المبصر .

وأما السمع فقالوا أنه يتم بوصول الأمواج الحادثة في الهواء عند قرع
الأجسام الصلبة إلى التجويف الذي في الصماخ من الأذن الذي هو محل
القوة السامعة وآداتها وما سمعنا بقائل قال يخرج شيء من الأذن إلى حيث
القرع والتصويت من المصوت كما قالوا في البصر بخروج الشعاع .

وأما الشم والذوق واللس فقل في كل واحد منها أنه يكون بقاء
المدرك للآلة الخاصة فكل واحدة من هذه الإدراكات قيل في المدرك
منها أنه يلاقى المدرك ويشافهة وكان انقول الذي يعم هو لقاء المدرك للمدرك
واجتماعها أما عند المدرك وإما عند المدرك وقد مثلوا على الابصار بانتعاش
الأشكال بألوانها في السطوح والأجسام والمرايا وتأدي الكيفيات على سبيل
الاستحالة كالحرارة والبرودة من بعض الأجسام إلى بعض وقالوا في الإدراكات
الذهنية والتمثيلات الخيالية أنها تصورات أمثال واشباح في آلات مخصوصة هي الأرواح
الحاملة للقوى إلا أنهم جعلوا من هذه الإدراكات ضرباً هو الذي يسمونه
إدراكاً عقلياً غير مخصوص بآلة بل غير محتاج إلى آلة وإنما يدرك ما بلاقية

المدرک منها بذاته وصیته حصوله فی ذاته ویقولون إن هذا الإدراک والملاقاة
لیس کلاقاة الأجسام وإدراکها بعضها لبعض حیث تتأس بظواهرها دون
أعماقها وبواطنها بل كما یتوهم من تداخلها حتی تلقى ذات کل واحد من
المتداخلین ذات الآخر بأسرها فلذلك کان الإدراک الذی انما تتلاقى فیها
السطوح دون الأعماق یعنی بذلك الإدراک الحسی لا یدرک منه إلا حال
الظواهر دون البواطن ولو توهمت الآلة الّتی بها یتّم اللّمس مداخله للّمس
معنه فی سطحه وعمقه تم الاطلاع علی حال بالطنه وظاهره والمدرک علی هذه
الآراء وخاصة فی الإدراکات الذهنیة أولا وبالذات لیس هو الذی یقال
أنه مدرک بانطباع معناه ومثاله وانما هو المعنى والمثال لا محالة ولا یتحقق
کیف یکون ذو المعنى مدرکا به أو لم یتحقق ونحن إذا رجعنا أذهاننا
فی هذا المحصول العام وهو أن الإدراک یتّم ویتحقق بقاء الذات المدركة
للذات الّتی تدركها وجدناها مصدقة به مکذبة لتقیضة وهو أن یکون المدرک
مباينة لذات المدرک الا اننا فهمنا هذا اجتماعا ولقاء وضعیا مکانیا أو مباينة
مکانیة وضعیة کأن مفهوم الوضع والمکان أمرا زائدا علی ملاقات الذات للذات
وعارضا لها كما أن مفهوم الذاتین غیر مفهوم وضعیها ومکانیها وانما یلزم
حیث یلزم ویرتفع حیث یرتفع أعنی أنه أن یصح لنا تجرد الذاتین عن الوضع
والمکان صح لذلك تجردها فی لقاءها وأن لم یصح وهذا شیء مرجعه لا
محالة إلى تأمل النفس له ملتفتة إلیه متخلصة فی القول والاعتقاد من الالتباس
والاختلاط وحکمها فیة علی هذه الصفة وبهذا الشرط مقبول غیر مردود
لأنه فعلها الخاص الذی لا شریک لها فیة .

وأما تتمیم المعرفة بأصناف الإدراکات وما یختص به کل واحد منها
فقد هذا المحصول العام وأسباب حصول ما یحصل من هذا بعد کونه حاصل
لنفس فتشرع الآن فی تحقیق القول فیة .

الفصل السابع

فى تصفح ما قيل فى البصر والابصار بالشعاع

والانطباع وما قيل فى السمع

أما القول بأن الادراك البصرى يتم بخروج شعاع من المحدقة يمتد إلى المبصر حيث هو فيدركه فقد يفهم ذلك على وجوه - منها أن يكون هذا الشعاع الخارج مدركا بنفسه - ومنها أن لا يكون هو المدرك بل يكون فيه المدرك مثل قوة يكون هو حاملها - ومنها أن لا يكون مدركا بنفسه ولا فيه المدرك بل هو قابل حامل مؤد إلى المدرك ولا يكون هو القوة الباصرة . ولا القوة الباصرة فيه وأما القول بأن الادراك بالبصر يكون بتأدى شبح المرئى إلى العين وبانطباعه فيها كانطباعه فى المرآة فقد قيل معه بأن القوة الباصرة ليست فى العين وإنما هى فى ملتقى العصبين الحاملتين للروح الباصر إلى العين وأنه لو لا ذلك لكان المبصر بالعينين جميعا من الشئ الواحد اثنان فهو مخالف للأول موافق له - أما الخسلاف فمن جهة خروج الشعاع ولاخروجه - وأما الموافقة فمن جهة التأدى إلى ملتقى العصبين فان بعض القائلين بالشعاع يقولون أنه يحمل الصورة المرئية إلى هناك لتدركها القوة الباصرة .

وبعضهم يقول إن الابصار بالشعاع للشئ وهو فى موضعة ولذلك يبصر الأحول الشئ الواحد شيئين لاختلاف موقع الشعاعين من العين وهؤلاء يقولون لاختلاف موقعه فى محاذاة ملتقى العصبين فهؤلاء رأوا أن الابصار يكون من خارج الدماغ وهؤلاء رأوا أنه يكون فى داخله وبينها مناقضات ومجادلات كثيرة بكلام مختلط غير متسق - فمنها أن القائلين بتأدى

الاشباح إلى العين والروح محتجون على القائلين بخروج الشعاع من العين بان يقولون إن هذا الشعاع الخارج الذي تدعونه أما أن يكون جسماً وأما أن يكون غير جسم فان قلتم انه جسم تكونوا قد قلتم بخروج جسم من الخدقة على صغرها يمتد إلى فلك الكواكب الثابتة فيدركها وهو قول مستحيل شنع ولو كان لقد كان يكون دقيقاً جداً ضعيفاً يهبط عند العدو السريع وتموج الهواء وينقطع بمصادمة أجسام أخرى - وكان الكثير من الناس يحجب ابصار بعضهم بعضها ويمنعها عن الابصار وليس كذلك فيما ترى وأن كان غير جسم فهو عرض في الجسم فكيف يسرى في الهواء على سبيل الاحالة المستمرة للهواء الذي يسرى فيه حتى يبلغ إلى حيث يبلغ أو على صفة أخرى ولو كان على سبيل الاحالة لقد كان إذا اجتمع كثير من الناظرين نصير ابصارهم أتم وأقوى لقوة الاحالة وتعاقد القوى عليها ومجادلات أخرى لانطول بذكرها ولم نستوف هذه أقسام القول حتى نستوفي أقسام المناقضة والمجادلة فان لا أولئك أن يقولوا بأن هذا الخارج جسم يعظم مقداره ويمعن في التزبد في ذهابة بالغاً ما بلغ ويتعذر على هؤلاء ردهم لقولهم بتبدل الاقدار على الاجسام وتجويزهم تزيد مقاديرها بأنفسها من غير زيادة ترد عليها ولا يجعلون لهذا التجويز حداً محدوداً ولا يستحيل عندهم لامن جهة الزيادة ولا من جهة اسرافها أن يقال ان هذا الخارج يعظم مقداره بالزيادة حتى يبلغ الفلك الأعلى ولذلك تصغر الاشياء البعيدة عن ابصارنا لصغر ما عساه ينتهي إليها من هذا وكذلك يردون حجة التوج بأن يقولوا أن تموج الجسم الخارج لا يضر في ابصارنا إذ الشبح يتأدى بتوسطة إلى البصر سواء اعوج أو استقام ان كان حاملاً لا مدركاً وأن كان مدركاً بنفسه فالتوج يكون فيه مناقضة ما - والقائل بأنّه كيفية تنبسط في الهواء على سبيل

الاحالة لا يقبل المناقضة القائلة بقوة الابصار عند كثرة الناظرين حيث يعين بعضهم بعضا فانهم يقولون أن لكل ناظر كيفية تخصسه لاتعينه فيها كيفية الآخر ولا تقيده فان هذه المعونة انما تنفع إذا استعصى القابل على الاحالة والهواء لا يستعصى عن قبول أقصى حدودها خصوصاً إذا كان صافياً وأن خالطه جسم لا يقبلها لم تنفع المعونة إذ لا يحصل غير القابل قابلاً واستبعاد الأذهان لهذا لا يكون حجة يرد بها .

والقائلون بالاشباح التي تنأدى يرد عليهم بحجة قاطعة نقول أن الحدقة والروح التي فيها كيف تسع لا تطباع صورة المياه على عظمها وهي على مقدارها الذي هو أصغر منه جداً وكيف تنطبق الصورة العظمى على الصغرى وكيف إذا تفاوت الحد في التقدير هذا التفاوت الشنع - فان قيل انه ينتقش أولاً فأولاً ولا بحسب المحاذاة لأن البصر إنما يدرك من الشيء جزءاً صغيراً بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منه لسرعة انتقاله في محاذاة المرى ومسامته لكثير من أجزائه في الزمان القصير فيظن المدرك انه قد ادرك الكل معا .

فيقال في جوابه أن هذه الأجزاء المدركة بمحاذاة البصر شيء منها بعد شيء أن كان المدرك منها أولاً فأولاً ينمحي أوله قبل ثانيه ولا تجتمع الأجزاء عند البصر معا فلا يتحقق للمدرك مقداره ولا يدركه المبصر ببصره إذ لا تجتمع له اجزائه المدركة معا وأن أدرك وأبصر فقد اجتمعت الأجزاء التي لاتسع العين مقدارها فكيف تنتقش صورتها فيها ونحن نعلم أنا نبصر الاشياء بمقاديرها المختلفة بالصغر والعظم وأصغرهما في ذلك مثل أكبرها من حيث يرى على مقداره الخاص به ونقصانه عن غيره وزيادته عليه مرئية

بالبصر مقيسة بالذهن - فلعلمهم بقولون في جواب هذا ما يقولونه من أن قوى أخرى غير القوة الباصرة وهي القوة الخيالية التي تحمل الروح الذي في مقدم الدماغ ويسمونها حسا مشتركا هي التي تقبل الصور المتأدية إلى الحدقة أولا فأولا وتضيف الاوائل إلى الثواني منها فتدركها معا - قالوا وبهذه القوة يرى الشيء الذي يدور بحركته دائرة في الهواء وهو لا يبقى في اجزاء الدائرة معا والقول في هذه القوة وصغر محلها لا نهجزه من الروح الدماغى كالقول في الحدقة لا بل في الدماغ بأسرة لا بل في جميع البدن فان الانسان يرى الجبل العظيم والقطعة الكبيرة التي هي فراسخ من الأرض والسماء التي تكون اضعافا يعجز عنها ولا ينسب حدها إلى البدن بأسرة فكيف إلى الدماغ فكيف إلى جزء صغير من اجزائه وهو هذا الروح وما هو فيه وهذا رد أصدق من ردودهم على خصومهم وأشهر وأظهر من أن يخفى أو يتمحل له بتليس أو مغالطة موهمة لجاهل من السامعين فكيف للعلماء والقائلون بالشعاع الخارج من البصر فسواء كان عندهم أن الشعاع هو المدرك بنفسه أو فيه المدرك بنفسه وإذا لم يكن هو أو ما فيه نفس الانسان التي هي ذاته التي تشعر بأنه هو الذي أبصر فلا يكون الانسان هو البصر حيث يكون الشعاع أو ما فيه هو الذي أبصر لانه غيره فان كان إذا ادرك يؤدي إلى النفس فغيره ينوب منابه في التأدية ولا حاجة إلى القول به .

فان قيل أن الهواء لا يؤدي قلنا أن النفس التي هي ذات الانسان الباصر . وكانت تدرك المرئي عند ظروف هذا المخروط فقد صارت هي آله مع المخروط وإذا كانت هي التي تصير آلة بنفسها فلاحاجة إلى المخروط إذ ليس قوامها به ولا هو حاملها وأن كانت تدرك الصورة التي تتأدى عن المرئي لا المرئي حيث هو وتدركها في المخروط خارج العين والبدن ففى أى موضع

منه يكون وأى حدوده بذلك أولى باستقرار الشبح فيه حتى تدركه النفس من الآخر وأن كان هذه المخروط بعيد المثال والشبح إلى العين بطل ذلك بإدراك العظيم من المقادير فقد اختل الرأيان وبطل القولان معا فعليتنا أن نطلب الحق في ذلك بنظر أكثر امعانا وتحقيقا من هذا .

والإدراك بالسمع فقد قيل فيه انه يكون بقرع الأجسام بعضها لبعض إذا تموج عنها الهواء بقوة الجسمين المتصادمين فتأدت فيه أشكال التمويج الحاصل من ذلك القرع إلى تجويف الأذن الذي هو الصماخ المغشى بالعصبة الحاملة للقوة الحسية فتحس بأشكال ذلك التمويج على هيئتها بضعفها وقوتها وتدركها ولذلك إذا سدهذا التجويف لم يسمع الصوت وكذلك لا يسمع أو يسمع خفيا إذا كان بين السامع والمصوت جسم كثيف يمنع تأدى التمويج إلى هذا التجويف وهذه القوة السامعة إنما تدرك الصوت حيث يتأدى تمويجه إلى التجويف لا قبله ولم يفته إلينا فيما قيل ما يخالف هذا فنعتبره ونقول ان السامع إذا سمع الصوت أدرك معه جهته وتفاوت بعده وقربه والجهة لا يبقى في التمويج عند بلوغة إلى التجويف منها أثر يدركها السامع به فانه سواء في الصوت والأمواج الداخلة إلى هذا التجويف إذا دخلت إليه في وقت وصولها إليه دخلت من ذات اليمين أو من ذات اليسار إذا كان لا يدركها الا في وقت الوصول الذي هو الحصول في الموضع دون الجهة وطريقها فكيف يدرك جهاتها فان ظن أن الجهة المقابلة لموضع ما من التجويف تتوجه منها الحركة قارعة لذلك الموضع بشدتها حتى تكون الأمواج المتأدية من فوق تفرع ما يحاذيها من الأجزاء السفلية من تجويف العصبة والأصوات المتأدية من الجهة السفلى يشتد قرعها للأجزاء العليا منه والتي

من جهة القدام للتي خلف والتي من جهة الخلف للتي من قدام كذلك على
المقابلة لكل جهة .

ف نقول أن الأمر ليس كذلك لأن المصوت قد يكون من الجهة اليمنى ويسد
الأذن التي تليه فيسمع صوته بالأذن اليسرى ويشعر بمقامه وأنه من الجهة اليسرى وسبيل
الأذن اليمنى مسدود ولا يدخل التوجيه إلى الأذن اليسرى إلا بعد أن ينعطف قبل
دخوله إليها كدخول الواصل من الجهة اليسرى ويفرق السامع بينهما في تلك الحال
فليس إدراك الجهة بمقابلة قرع الصماخ كما قيل - فان ظن أن البعد والقرب يتم
أدراكها والتمييز بينهما يكون الأمر الحاد عن القرع عن قرب أقوى وعن
بعد أضعف فليس كذلك لأنه لو كان لقد كنا إذا سمعنا الصوتين المتساويين
البعد المختلفين بالقوة والضعف فظن أن أحدهما قريب والآخر بعيد ويشبه
عليها للقرب والبعد بالقوة والضعف أو بالعكس خصوصاً في المصوتات
الغائبة عن حس بصرنا وليس الأمر كذلك لأننا نميز بسمعنا ونفريق بمعرفتنا
بين ضعيف من الأصوات قريب وبين قوى منها بعيد فليس إدراكنا للجهة
والبعد لما قالوه - بل أقول - أن القوة المدركة للصوت لو كانت إنما تدرك
منه مالا في سطح العصبية المتروشة في الصماخ وحين تلاقى بها لم يكن البتة
عندها فرق بين الأصوات المختلفة الجهات لأننا من حيث أنت تدخل بحركتها
إلى تجويف الصماخ فتدركها هناك كما تدرك اليد بلمسها ما تلتقاء ولا تشعر به
من جهة اللمس إلا حين تلمسه وحين تلمسه ولا تفرق اليد التلامسة عند لقاء
الملموس الوارد عليها بين وروده من أبعد بعد أو أقرب قرب لأن ذلك
إنما يدركه التلامس بعصره لا بيده واليد لا تدركه من حيث بدأ ولا في مسافته
بل من حيث انتهى إليها وعند المنتهى لا يبقى فرق بين البداية من بعد
أو قرب اللهم إلا أن يظن أنه يخالف بقوة القرع وضعفه وقد قيل فيه .

وانما يميز بين ما ضعف من الأصوات لبعده وبين ما ضعف لضعف سببه من غير أن يستعين في ذلك بحاسة أخرى فإذا ليس ادراكنا لهذا التموج المصوت عند لقائه بحركة أمرجه بسطح العصبية الصماخية فقط لأننا ندرك منه ما لا يكون هناك ويبقى فيه منه أثر عند وصوله إلى هناك ومع هذا فنحن لا نمجد ولا نشك في أننا لا ندرك من الأصوات إلا ما يتأدى قرعه إلى التجويف الصماخي حين يتأدى قرعه إليه لأنه إذا انسد لم نسمع وقد بان أنه لا يتم ذلك به على الوجه المذكور وكذلك في العين لا نبصر إلا بها وحيث نحاذي المبصر وليس على الوجهين المذكورين من الشعاع والانطباع فلنطلب الآن بنظرنا الحق فيها أعرف في السمع والبصر على التفرق والاجتماع .

فى وحدة النفوس الانسانية

أو كثرتها بالشخص أو بالنوع

قد قال قوم من القدماء أن النفس الإنسانية واحدة بالشخص فى جميع أشخاص الناس يشتركون فيها فهى نفس لهذا كما هى لذلك وتمثلوا عليه بشعاع الشمس الذى هو واحد يشرق على موضوعات مختلفة متكررة فيتكرر بالنسبة إليها وهو واحد الجوهر والحقيقة والشخص فى نفسه ولم يحتجوا على ذلك بغير التمثيل .

ويقال فى جوابهم أنه لو كان للأبدان الكثيرة نفس واحدة لقد كانت حصة كل بدن منها إما أن تكون هى حصة الآخر بعينها أو تكون حصة الآخر غيرها ولو كانت حصة هذا البدن من النفس الواحدة التى يسمونها نفساً كلية هى حصة البدن الآخر لقد كان كلما ينسب من الأفعال إلى نفس هذا ويوجد من الأحوال فيها ينسب إلى نفس الآخر ويوجد فيها فكان لا يختص أحدهما دون الآخر بفعل ولا يتميز عنه بحال فكان إذا اغتم شخص من الناس بغم الباقون وإذا فرح يفرحون لأن الذى ينسب إليه الفرح والغم هو النفس التى هى واحدة فيهم ، وكذلك كان يلزم أن لا يعلم أحد من الناس ويجهل الباقون ولا يذكر وينسون ولا يريد ويكرهون أو يكره ويريدون لأن كل هذه الأفعال والأحوال إنما هى للنفس دون البدن والبدن النفس فإذا كانت النفس فى الأشخاص بأسرها

واحدة بالشخص يشتركون فيها ويجب اشتراكهم لا محالة في هذه الأحوال والأفعال وتجد هذا في غاية الاستحالة والمخالفة للموجود فليست حصّة كل بدن من النفس التي يسمونها نفسا كلية هي حصّة البدن الآخر حتى تكون واحدة للكثيرين الذين فيهم العالم والجاهل والذاكر والناس والمسرور والمهموم فنفس كل بدن غير نفس البدن الآخر به شخص .

فان قيل أن هذه النفوس على ما يقولون لها كثرة متعددة بالنسبة إلى الأبدان ووحدة كالشعاع المذكور بالاتصال .

قيل أن هذا الاتصال أن كان يوجب مشاركة في الأحوال والأفعال كما يوجب في الماء المتصل امتزاج ما يقع فيه بعضه ببعض فقد أبطالنا ذلك بقولنا الذي أبطالنا فيه الاشتراك في الأحوال والأفعال وأن كان لا يعود بمشاركة في ذلك فلا تمنعه في هذا الاحتجاج فتؤخره إلى حيث نتكلم على الوحدة بالنوع والماهية فيثبت أو يبطل في جملة وعلى أننا لا يلزمنا الاشتغال بإبطال الاتصال المحض الذي لا يعود بشركة في ماهية ولا في حال من الأحوال الأخرى وقولهم نفس كلية أن أرادوا به الكلية المتعارف بين الحكماء فذلك أمر ذهني الوجود والوحدة لا شيء وجودي حاصل بوحده في الأعيان فان المعنى الواحد في الذهن كعنى الإنسان يقال على كثيرين لكل واحد منهم بانه هو وذلك مما لا يمنع ولا يرد فان لكل كثرة من الموجودات نوع اشتراك في معنى يصير لها به في الذهن معنى كلياً يقال على كل واحد منها كقوله على الآخر على ما عرفت والمتمثلون بشعاع الشمس الواحد على وحدة النفس أن كانت النفس عندهم كعين الشمس كانت واحدة كما يقولون ولم تكن هي المتصلة بالأبدان والمتصرفة فيها وإنما المتصل بها هو

الذى يجرى مجرى الشماع الواصل إلى ما يقع عليه والملاقى لا ينسب اليه، وان كان الشماع هو النفس فقد صح أن حصة كل واحد منه غير حصة الآخر وانتهى الكلام .

وقال قوم بكثرة النفوس للبدن الواحد وهم أما القائلون بكثرة القوى وقد قيل في جوابهم ما كفى وأما القائلون بنفوس وأرواح تطرأ على أبدان فتراحم النفوس التي لها عليها مما ينسب إلى الجن والشياطين وغير ذلك فهو قول لا يتأتى لى فيه منع كلى ولا إثبات بنظر حكى ما تركه سدى يعترف به من يعرفه وينكره من يجهله أو يعلم بطلانه والاكثر والاغلب والا شبه والاوجب هو المعلوم المشهور من أن لكل بدن نفسا واحدة وليس للأبدان الكثيرة نفس واحدة ولا النفوس الكثيرة تجتمع في بدن واحد على أن كل واحدة منها نفس له مثل الأخرى هذا في الوحدة بالعدد .

فأما ما يظن في نفوس الناس وأنها واحدة بالنوع والماهية لتشابه صور الأشخاص الإنسانية فهو المطلوب الذى ننظر فيه الآن . فنقول أن النفوس الإنسانية أما أن تكون بأسرها واحدة بالنوع والماهية لا تختلف اختلافا ذاتيا وأن إختلافت بأحوال عرضية تلزمها وتطرأ عليها من أسباب خارجية كالأبدان وعلائقها وما يتسبب منها وما يكون معها وأما أن تكون بأسرها مختلفة الحقائق لا يشترك كلها ولا بعضها في حقيقة واحدة بل لكل واحدة طبع وماهية تخالف به الأخرى أو يكون تشترك طائفة دون طائفة منها في الماهية والحقيقة وتخالف بذلك طائفة أخرى - فهذه أقسام ثلاثة قد اختلفت الناس فيها فقال الاكثر من المشهورين بالحكمة بانفاقها في الحقيقة والماهية وقال قوم لا ينسبون إلى إصالة في الحكمة بخلافهم .

وهذا إختلاف في ذلك أما بين كل شخص وشخص أو بين طائفة وطائفة أو بين طائفة وشخص على ما توجهه القسمة فأما إختلاف الأشخاص في ماهية النفس وحقيقتها حتى لا يشترك منهم أثنان في حقيقة فلم يقل به قائل تصريحاً .

وأما طائفة فقد قال به من صرح فقال قولاً شعرياً يشبه الاحتجاج وهو هذا البيت من الشعر .

والأنس جنس على الأنواع مشتمل فيه الوسيط وفيه الدون والأول فكأنه جعل العلية من الناس والسفلة والمتوسطين أنواعاً تحت جنس الإنسان تنفصل عنه بالفصول التي بها علا العالي وسفل السافل وتوسط المتوسط من الخير والشي والفتنة والعبادة والقوة والضعف ونحوها - فتتظر الآن ونقول أن النوع يقال في المنقول من عرف المتقدمين على مفهومات والمفهوم الذي استعمله المحققون فيها رسموه بحسبه بانه الكلي المقول على غير مختلفين بالحقائق الذاتية في جواب ماهو ورسموا الجنس بانه الكلي المقول على مختلفين بحقائق ذاتية في جواب ماهو . والمحقق المتأخر منهم فسر مفهومات هذه الألفاظ تفسيراً ظهر منه أن الجنس معنى لكلي تنضاف إليه الفصول الذاتية فتكون منها الأنواع ويكون الجنس عاماً في كليته لتلك الأنواع التي كل واحد منها يشارك الآخر في حقيقة الجنس ويخالفه بحقيقة أخرى ذاتية هي التي تسمى فصلاً فيكون النوع محصول معينين بأحدهما يشارك نوعاً آخر في حقيقته وذلك هو معنى جنسه بالمعنى الآخر يتميز عن شريكة فيه وذلك هو الفصل فكان الكل نوع بهذا المعنى جنس وفصل وقال أيضاً أن للنوع مفهوم آخر لا يعتبر فيه

الجنس وهو بمفهوم الرسم الذى تقدم ذكره حيث قال أن النوع هو المقول على غير مختلفين بالحقائق الذاتية في جواب ما هو . فمفهوم النوع بهذا الاعتبار لم يدخل فيه شريك في جنس ولم يدخل فيه معنى الجنس فلم يكن فيه تركيب في المفهوم من الجنس والفصل كما كان في الآخر لكن معنى النوعية حصل فيه بمعنى الكلية وهى القول على كثيرين مع فصل سلبى وهو أن الكثيرين الذين قيل عليهم غير مختلفين بمعنى ذاتية وأن اختلفوا بأعراض ولو اختلفوا عرضية - ثم قال مالا يخالفه فيه قول السلف أن هذا النوع لا يحتاج نوعيته إلى كثرة وجودية أيضا يكون مقولا عليها بالفعل بل يكفي في مفهومه أن لا يكون في الوجود منه إلا غير واحدة بالعدد وإنما يجوز عند التوهم تصور كثيرة من أمثالها كالشمس التى ليس منتهى الوجود إلا شخص واحد وإنما لها جواز توهم أمثال في الذهن يعتبر نوعية المعنى بالقياس إليها . ولو لم يكن في الوجود أيضا ذلك الشخص الموجود بل كان القول والنسبة إلا ما فى الذهن والتصوير من أشياء لا تختلف اختلافا ذاتيا فيقال لمثل هذا المعنى المنسوب إليها نوع بهذا الاعتبار فقد بان من هذا أن كل شيء بسيط لا تركيب فيه لا يقال عليه جنس ولا يشارك نوعا آخر في معنى الجنس ويقال له نوع بهذا الاعتبار وهو القول على كثيرين غير المختلفين بالذات في جواب ما هو . وقد سلف فيما قيل تحقيق وحدة النفس الإنسانية الموجودة في الشخص الواحد مما شعر به الإنسان من نفسه شعورا صادقا نحسب ذلك لا تلزم فيها مشاركة لأشياء أخرى في معنى ذاتى حتى يكون جنسا لها ويتميز عنها بفصل أو فصول وأن كان قد قيل أن الأجناس والفصول لا توجب في الأشياء التى يقال عليها تركيبا وجوديا وإنما توجبه في مفهوماته الاعتبارية وهذا إذا حقق القول فيه كما حققنا

كان مناقضا لما قيل في الجنس والنوع والذاتي والمقول في جواب ماهو .
فان كانت النفوس الانسانية نوعا واحدا فليس لنوعها جنس حقيقى يقال
عليه مع أنواع أخرى حتى يوجب فيها تركيبا من حقيقتين مختلفتين أحدهما
حقيقة الجنس المشتركة لها ولغيرها والاخرى حقيقة الفصل التى يتميزها
بها والحد الذى ذكره بقولهم أنها جوهر غير جسماني محرك للبدن يكون
رسما وتعريفا بأوصاف عرضية لا ذاتية فأما أن النفوس الانسانية ليست
واحدة بالنوع ولا متماثلة الجواهر والحقائق فانه يعرف من اعتبار الموجود
منها حيث نجد في الناس العالم والجاهل والقوى والضعيف والشريف
والخسيس والخير والشرير والغضوب والخمول والصبور والمول . وبالجملة
فانك تجدهم مختلفي الاخلاق والهمم والقوى . وهذا الاختلاف أن كان له
أصل ومرجع إلى غرائز نفوسهم الأصلية وفطرتها الأولية فقد صح
إختلافها بالجواهر والماداهية وأن كان كله اكتسابيا عرضيا كما قال من
مثلا بالنار التى يختلف لهبها في الصورة وفي كيفية الالتهاب وكيته وزمانه
لاختلاف المواد التى اشتعلت فيها كقصب وشعر وحطب ودهن وهواء
كثيف ولطيف متموج وراكد تمثيلا على الأبدان وامتزاجها بمواد
الاشتعال على الواردات عليها من خارج بما يحيط بالشمع من هواء يزدد
فيه ضوءها وينقص ويسرع فيه التهابها ويبطئ . ويسكن ويجموج فلا يلزم
لأجله اختلاف النار في ناريته كذلك لا يلزم اختلاف النفوس في جوهريتها .
اقول ولا نفاقا عند التحقيق فنعتبر ذلك لتحقيقه من موجودات الأحوال
المختلفة واسباب اختلافها .

فتقول قد قال القدماء في الأنواع المختلفة من ذوات النفوس أن اختلاف

إمزاجها وأشكالها لاختلاف نفوسها في طبائعها وخواصها فحرارة مزاج الأسد مقهورة لموافقة نفسه في الشجاعة والجرأة ، وبرودة مزاج الأرنب لموافقة نفسه في الضعف والجبن وكذلك لكل منها في خلقه بدنة من الآلات كالآنياب والمحالب للأسد والاسنان للعريضة لراعى العشب والمنقار للقاط الحب والمنسر للجارج فجعلت المزاج والأشكال في الأبدان مختلفة بحسب اختلاف النفوس في طبائعها وأفعالها التي تصدر عنها بحسبها وقالوا في الأشخاص المختلفة مما يروونه نوعاً واحداً بخلاف ذلك حيث جعلوا اختلاف النفوس لاختلاف أمزجة الأبدان وأحوالها فالذي مزاج قلبه حار شجاع والذي مزاجه بارد جبان وأمثال ذلك . وكأنهم اعتبروا بأحوال الأبدان في الاستدلال على أحوال النفوس فيما رآه وعللوا أحوال البدن بالنفوس التي اعتقدوا فيها الخلف ونسبوا اختلاف النفوس لاختلاف أمزجة الأبدان وأحوالها فالذي مزاج قلبه حار شجاع والذي مزاجه بارد جبان وأمثال ذلك . وكأنهم اعتبروا بأحوال الأبدان في الاستدلال على أحوال النفوس فيما رآه وعللوا أحوال البدن بالنفوس فيما رأوا فنسبوا اختلاف الأبدان إلى اختلاف النفوس حيث رأوا في النفوس التي اعتقدوا فيها الخلف ونسبوا اختلاف أفعال النفوس إلى اختلاف الأبدان وأحوالها فيما رأوا فيه اتفاق النفوس بحسب الرأي والمثل لا بحسب النظر التام الذي يوفي الاعتبار والقول بحسبة حقه .

قال بعضهم أن نفس الأسد أعد لها من المزاج الأصالح ومن شكل البدن الاًوفق ولم يكن ذلك هو الأصالح والاًوفق لنفس الانسان ولا لنفس غيره من أنواع الحيوان فقال أن الصقلي من الناس لو صار مزاجه كمزاج الهندي والجشي لمرض أو مات فإن لكل شخص مزاجاً يخصه يصح به

ويعرض بخروجه عنه إلى حدى زيادة ونقصان فان تعديهما مات فوافق قوله فى أصناف الناس قوله فى أنواع الحيوانات الأخرى التى تراها مختلفة النفوس بالطباع والمآهية وهو يرى اتفاق النوس فى الحقيقة النوعية فتتاقص بذلك رأيه.

ونحن نعلم أن أشخاص الناس من هو ابراد مزاجا من آخر ومنهم من هو آخر مزاجا وإذا خرج كل واحد منها عن مزاجه الذى يصح به إلى حد فى الزيادة والنقصان ينتهى إلى حد مزاج الآخر الذى يصح به الآخر يمرض أو يموت ولو كان زيادة أحدهما على الآخر فى القوة والصحة بمزاج مخصوص لكان الآخر المقصر فيها إذا انحرف مزاجه إلى جهة مزاجه بزداد قوة وصحة حتى إذا بلغه ساواه فيها فكيف ولا يؤثر ذلك عنده صلا حابل يؤثر ضررا من مرض أو موت فلم وافق هذا المزاج هذا ولم يوافق ذاك ثم إنك تعلم أن الانسان يتغير مزاج بدنه من جهة اخلاق النفس حيث يغضب فيسخن مزاجه ويغم فيجف ويهزل ويفرح فيرتب ويخصب ولم تكن الحرارة فى مزاجه أوجبت فى نفسه الغضب بل حالة الغضب التى طرأت على نفسه أوجبت حر مزاجه وان كان العكس قد يعد ذلك ويؤثر فى إخلق النفس لكن الغضب يسخن البدن وليس بحار والفرح يبرطه وليس برطب وإنما النفس لما انصرفت باخلاقها وحالاتها نحو فعل من أفعالها هيأت البدن هيئة موافقة لصدوره فلزمت أحوال البدن عن أحوال النفس وفعلت النفس فى البدن وغيره بحسب الاوافق لها فيدل هذا وأمثاله على أن النفوس المختلفة الجواهر والطباع مختلفة الاخلق الأفعال فلذلك اتخذت إبدانا مختلفة المزاج والاشكال والأحوال كما اتخذت نفوس الأنواع الأخرى .

ويستدل عليه بأن تغير أحوال النفوس بالعادات بغير أحوال الأبدان وتنقلها من حال تارة إلى حال حتى أنها تتبدل مع الافراج الأشكال فتنتقل خلقة الشرير إذا صار خيرا إلى خلقة الأختيار والجاهل إذا صار عالما كذلك أيضا وكيف لا يكون الاختلاف في جواهر النفوس وهي مختلفة بأحوال لا تعلق لها بالأمزاج والأشكال البدنية كحجة الصنائع والعلوم وإثارة فنون منها دون فنون بل إذا أجدت التأمل رأيت شرف النفس وخسرتها وكرمها وبخلها إلى غير ذلك من أخلاقها الغريزية لا تتعلق بمزاج البدن ولا تختلف باختلافه ولا تتبدل بتبدل حالاته ولا يوجد التماثل فيها والتفاوت من التماثلين في الأمزجة وفي المتقاربين بل ترى بينهم في ذلك بعدا كلما نسبتته إلى حال بدنية رأيت من عنده ضدها ولم ترها ولا ما يقاربها لازمة الوجود في كل من عنده مثلها أو ما يقاربها فترى الفطنة في حار المزاج وبارده ورطبه وبأسه ولا تراها فلا يلزم في ذلك نظاما ولا يتشابه في التشابه ولا يتقارب في التقارب بل وترى الإنسان الواحد يسخن مزاجه جدا ويبرد جدا وهو على خلقه النفساني وغريزته الأولى ولو كان من المزاج لاختلف باختلافه وانحرف بانحرافه وانتقل إلى العمد بانتقاله فتعلم من ذلك أن نفوس الناس مختلفة الجواهر والطبائع قبل اختلاف أمزجة الأبدان وأشكالها وتختلف أحوال الأبدان لا اختلاف حالات النفوس أكثر وعلى الأكثر وفي الأكثر وتختلف حالات النفوس لا اختلاف حالات الأبدان أقل وفي الأقل وعلى الأقل ولكنك تقدر على تمييزها حيث تجد ما في النفوس من الأحوال المختلفة باختلاف أمزجة الأبدان وحالاتها يوجد ويزول ويزيد وينقص بحسب وجوده وزواله وزيادته ونقصانه في حالات الأبدان ولا ترى ذلك كذلك فيما ليس كذلك وأقل ما في يدك من هذا النظر أن وحدة النفوس بالنوع واتفاقها في

الحقيقة والماهية لم تصح لك عليه حجة توجب عندك اعتقادا ولا ظنا غالبا
وقد سمعت في اختلاف جواهرها ما سمعت .

وكما أمنت في التأمل والاعتبار عرفت وقد نقل عن أرسطو طاليس
قول بوافق هذا .

قال إن الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية
ونحن نعلم أن في الناس الأحرار وغيرهم ولو كانت جواهر النفوس وطبائعها
متفقة للزم من قوله بأنها جوهرية أن يكون الناس كلهم أحرارا .

وقال أيضا إن الحرية طباع أول جوهرى لا طباع ثان اكتسابى وهذا
كثير نصريحا من الأول والذين تكلموا من الحكماء على النبوة والانبيا
قالوا أن النبوة خاصية لنفس شريفة ويقول بعضهم أن المزاج الصالح لقبول
هذه النفس لا يتفق إلا نادرا وفي حين في بعد أحيان فتستوفق المزاج لها
وتستصلحه بحسبها وتعدد خواصها في الأفعال البدنية التحريكية النقلية
الاحالية . فنقول أنها تقتدر على نقل الثقل الذى يعجز عنه غيرها وعلى
قلب طبيعة النار هواء باردا وإحالة الهواء ماء والمصائبنا ولا عجب لأن
الطبيعة التى تقلب الخبز دما دونها فى القوة والمرتبة وفى الأحوال
والخواص التى لها فى ذاتها وبقياس معلوماتها التى تنفرد بها عن البدن .

ومن يعتبر أحوال الناس يجد من هذا ما يعده عن قبول غيره فإن من
الأخلاق الغريزية ما يبعد عن الحالات البدنية كشرف النفس وخستها يشبع
الجائع ويكتمى العريان ويستغنى الفقير وهو على مهنته وخسة نفسه ويعرى

الكاسى ويجموع الشبان ويفتقر الفنى وهو على شرف نفسه وغزتها فان ذهبت
إلى أن العاده مكنت الملكة وجدت المولود غنيا مكفيا وقد يكون مهينا
خسيسا والمولود محتاجا فقيرا وقد يكون شريف النفس عزيزها وكذلك
يعتبر فى باقى الاخلاق كالحقد والحسد والسفه وكرم الاخلاق فى مقابلاتها
مع اختلاف أحوال الأبدان الاصلية والطارئة على ما قيل ، هذا من جهة
الاعتبار بالأفعال ولوازم الأحوال فأما من جهة العلل والأسباب فنذكره فى
الذى يلى هذا الباب .

افصل العشرون

فى تعرف العلة أو العلل

الفاعلية للنفوس الانسانية

إذا كانت المعلومات أعرف عند المعرف من العلل عرفت العلل بمعلولاتها
نعلم من المعلومات وجود العلل الذى لزم عنه وجود المعلولات فى الاعيان
ولزم من وجود المعلولات وجود العلل فى الازمان فيكون العلم أنقص
حيث يكون المسبب الموجب للعلم هو المسبب الذى أوجبه العلة فى الوجود
وإذا كانت العلل هى الاعرف كان العلم أتم حيث يكون سبب الوجود هو
سبب العلم بعينه والتعليم فى كل شىء هو تعريف الشىء بما هو اعرف منه
عند المعروف سواء كان علة أو معلولا فان العلل قد تكون معروفة لذوات
خفية العلية فتكون وان استعنى فى معرفة ذواتها عن لواحقها ومعلولاتها فلا
يستغنى عنها فى معرفة عليها لها وعلة النفوس الانسانية وعللها أما أن تكون
أخفى منها وجودا وعلية وأما أن تكون ظاهرة الوجود خفية العلية وعلى
كل حال فهى أما أجسام وأما غير أجسام والأجسام بذواتها ومن حيث
هى أجسام لا تكون عللا فاعلية لشيء وإنما هى العلل الميولانية للموجودات
فى الميول ، فعمل النفوس الفاعلية مما ليس بجسم فهى إذا ما ذوات
قنوام ووجود بالأجسام وفيها بذواتها وافعالها مع غناء كالنفوس .
وأما متعالية عنها فى الوجود وصدور الافعال وقد عرفت الأجسام
وغير الأجسام ومما فى الأجسام ومع الاجسام وليس فى الأجسام فيما سبق

من الكلام ، ومحال أن تكون عال النفوس أعراضا حتى يكون قوامها في وجودها بالأجسام لان العلة تلزم أن تكون أتم وجودا من المعلول فلا يكون ما قوامه بجسم هو موضوع له علة فاعلية لجوهر غير جسماني ولانكون العلة القريبة الفاعلية للنفوس الإنسانية من الجواهر القدسية التي لا علاقة لها بالأجسام لكون النفس الإنسانية متعلقة بالآلات التي هي اجزاء وأرواح في الأجسام والمعلول يشبه العلة وكل ما فيه بذاته من العلة فعمل النفوس كالنفوس في انها جواهر غير جسمانية ووجودها أتم واسبق واغنى من الموضوعات من النفوس الإنسانية .

فان قال قائل انك إذا أوجبت أن تكون علة النفس التي هي جوهر غير جسماني متعلق بالبدن الانساني جوهر غير جسماني متعلقا بجسم أيضا تسلسل ذلك إلى مالا نهاية له أو انقطع عند غير جسماني لا يتعلق بالأجسام فاجعله ذاك الان واستغن عن مخالفة الأوائل الذين قالوا بالعقل الفعال - كان جوابه انني نسبت عليه ما نمت السماء إلى السماء تنمسا إلى نفس وفعلا إلى فعل وحالا إلى حال ثابتا إلى ثابت وحادثا إلى حادث وانسب ما في السماء إلى ما فوق السماء ان لم يكن بالمكان فبالعالية والشرف ولأن النفوس الإنسانية متصرفه بالأجسام في الأجسام بالانها لا بذواتها فهي فقيرة في أفعالها اليها فاعلمها كذلك في كونها متعلقة بالأجسام من جهة أفعالها هذا دليل ذلك، وذلك سبب هذا وكونها أشرف من هذه النفوس كانت أجسامها التي هي متعلقة بها أشرف من هذه الأبدان التي تعلقت بها معلولاتها ونسبة تلك إلى أجسامها كنسبة هذه إلى أبدانها ولان العلة اقدم وجودا من المعلول فكذلك لوازم العلة وما معها اقدم وجودا من لوازم المعلولات وما معها فتلك الأجسام

لذلك اقدم وجوداً من هذه الأجسام وليست من قوى مركبات هذه الأجسام ولا من بسائطها فانها كلها معروفة بالقوى والافعال أما العناصر الاول فلا تزيد أفعالها على إسخان وتبريد وترطيب وتجفيف وتسكين في مواضع معينة وتحريك اليها لكل واحدة واحدة لا تعداها وهي في القوة والتأثير أيضا محدودة بحسب الجسم الذي تصغره بضعف وتعظمة بقوى والقوى المعدنية التي من أوائل تراكيبها بالقوى الطبيعية محدودة الافعال والقوى أيضا ونفوس النبات وباقي الحيوانات ما فيها إلا ما هو أضعف وأعجز من نفس الانسان والأعجز الأضعف لا يفعل إلا قدره والقوى أى لا يكون علة له فما في العناصر المحضة ولا في المركبات منها ماله قوة يصلح بها أن يكون علة للنفوس الإنسانية فترجع العلية إلى الاشخاص السماوية من الكواكب وروحانياتها التي أجرامها أعظم وأعلى وجواهرها أبسط وأقوى وألوانها التي هي أنوارها أشرف وأبهى الباقية ذواتها والقار من صفاتها مع تبدل حركاتها وتغير مناسباتها في محاذاتها ومساهماتها بجواهر النفوس التي هي معلولاتها تشبه جواهرها أعنى جواهر نفوسها مشابة المعلول اعلمته في البقاء والقوة والادراك والفناء عن الموضوع المعرض عفايته للعدم والفناء وفي أجوالها من جهة علاقتها بالأبدان وأفعالها المحدودة بالموجبات والدواعي في كل حال ومكان وزمان تشبه عللها من جهة الحركة التي بها تستبدل المكان وكل حادثات الكون والفساد قد لاح ويتضح رجوعها في السببية إلى هذه النفوس المتعلقة بالاشخاص السماوية المستديمة للحركة الدورية التي دوامها تغير وتغيرها دوام يتصل بها الزمنى بالأزلى في السببية والمحدث بالقديم في المعلولية فالنفوس كذلك أيضا في جواهرها الباقية وحوادث أفعالها

المتجددة الفانية وعلائقها بالأبدان المتصلة المنفصلة التي تتعلق بالبدن وتظهر فيه كطالع بطلوع وتنشأ قوتها فيه وقدرتها كما يقوى النور بالعلوم ثم يضعف كمتوجه إلى الغروب ثم ينفصل كفارب أقل فكذلك نرى نشؤ الأبطال وقوة الشبان وتقارب أحوال الكهول في الصعود والنزول وضعف الشيوخ وموت الفاني لازم ابداً لا يزيله علاج ولا يصلحه دواء لأن السبب فيه يستتبع المسبب، والمسبب فيه يتبع السبب من الممات وكواكبها وتقوسها الفعالة المحركة لها التي وجود هذه النفوس عنها وعن أسبابها وعللها فنفس عن نفس وجمال عن حال وحركة عن حركة وقرب عن قرب وبعد عن بعد واتصال عن اتصال وانفصال عن انفصال وجزئيات أحوالها ونسبها من جهة عللها وعند موضوعاتها وأدواتها توجب ما يحدث لها من أفعالها وأرادتها في كل حال ووقت ولأن هذه النفوس السمانية لهذه الأشخاص الكثيرة كثيرة تكثرت النفوس الانسانية فيما يوجد معا وكون هذه الأشخاص السمانية مختلفة الاقدار والأوضاع والألوان والحركات يدل على اختلاف المحركات في جواهرها وطبائعها لهذا الاختلاف فيها فاختلفت لذلك لوازمها فلذلك اختلفت جواهر معلولاتها التي هي النفوس المركوزة وطبائعها وحقائقها فاختلفت بذلك لوازمها من غرائزها وملكتها وإحوالها وأفعالها وإذا كان عدد النفوس المعلولة أكثر من عدد النفوس التي هي العلل خصوصاً عند القائلين بحدوثها مع حدوث الأبدان كان طائفة طائفة من المعلولات لواحد واحد من العلل فتشابه وتتقارب وتختلف وتباين فتتحابب وتتباغض بحسب أحوال عللها التقارب عن التقارب فيما بين العلل والتناسب عن التناسب والتباين فينتصر بهذا ما قيل في الفصل السابق من كثرتها بالنوع واختلافها في الحقيقة والطباع وينتصر هذا بذلك لا على سبيل الدور فأما من قال بأن عللها واحدة وهي الذي

سماء العقل الفعال فيمكن في رد قوله الآن ما ثبت من اختلاف الطبائع باختلاف الأحوال والأفعال إلى ما ينتهي بنا النظر إلى قوله في العقل الفعال وكونه علة للنفوس في ذواتها ولما ينمى إليه من كالاتها فينتقض هذا الكلام أو ينتصر أو يتوازن القولان ولا يرجع فيها الوجوب عن الجواز والإمكان .

وقد قال القدماء من الواصلين إلى معرفة المشاهدة والإطلاع على مالا يناله الحس أن لشخص شخص ولاشخاص مشتركة روحا مجردة تتولى أمره في حراسته وهدايته وتأنيده ونصرته وتقويته ومعاونته والذب عنه والحماية له تسمى طباعا تاما .

وقال نقلة الوحي يمثل ذلك وسموا هذا المعين الناصر المؤيد ملكا فذاك يرجع إلى العلة الموجبة التي هي، لنفس الإنسان كالأب للوالد الذي هو السبب القريب المعروف عندنا والسبب على الحقيقة وراءه وهو ما جاء منه آلة وموضوع يظهر فيه وبه فعل السبب والأب الحقيقي هو السبب الموجب ولذلك كان أهل الشرائع القديمة يسمون خالقهم أباً فإن حارث الأرض وبأذر البذر غير المنبت الثمر والأب الحقيقي هو المنبت الثمر لا الحادث الزارع كذلك هذه الروح الملكية تمنح على الشخص الذي ينسب إليها وتشفق عليه مثل حنو الوالد وشفقته على ولده بل شفقة الوالد من تلك الشفقة فلا يستبعد القول الذي يقر شاهده ويتعذر عليك معرفة حقيقته فإلى مثل هذا تنسب الأحلام وما يراه الإنسان في المنام من مخبر ومذكر ومبشر ومحذر ومعلم ومعرف فإن كان الذي قال بالعقل الفعال عن هذا فقد وافق المقال إلا أنه يخالف من جهة الواحد والكثير وما يخص شخصا شخصا من العناية والتدبير

المختلف المتباين في الأوقات والأحوال وأعلم فيما تعلم أن لكل علم نحو تعليم
يخصه فعلم يتصور ويتدبر مثل علم الحساب وعلم يتحفظ ويروى كعلم اللغة
والأخبار وعلم يتصور ويتدبر ويحفظ ويمتقد بدليل وبرهان يستعرضه
العقل من طريق الحس بالتمثيل والتشكيل كعلم الهندسة وما معة وعلم
يستخرج بنظر في نظر وعلم من علم في كيفية التعليم والعلم كالذي قصد في
علم المنطق وعلم يحصل من جهة الحس والمحسوس بالفكر والقياس والحجة
والبرهان بما يرجع إلى الحواس كعلم الطبيعيات وعلم يحصل من ذلك العلم
وليس هو هو أعني علم من علم المحسوسات وليس هو علم المحسوسات فشاهد
الحس بعيد عنه وإنما يتجرد له العقل بذاته ويراه بنظره في مرآته وهو
ما انتهى بنا النظر إليه الآن وبدأنا به فمن سلك في علم مسلكه في علم آخر
ضل فيه وأخطأ الصواب في لوائده ومعانيه سواء كان من جلي في خفي أو
خفي في جلي . فان طلبت الآن فيما نحن بصدد شواهد من الحس والمحسوس
كما طلبت فيما سلف لم تجد ولم تصب وان استغنيت بالأمثال والأشكال
نكبت عن سبيل الحق فيه جور وضلال وإنما هو بما لا سبيل إليه ولا دليل
عليه إلا من جهة النفس بذاتها دون الحواس وآلاتها إما بطريق المشاهدة
وهي كرامات وفتوح وأرزاق تسلق إلى مسترزق وغير مسترزق ويتفرد
بها الواصل لا المرزوق عمن لم يصل ولا يقدر على إيصاله إلى ما وصل إليه كما
يقدر على ذلك في علم الاستدلال وأما بطريق الاستدلال النظري والنظر
البرهاني ويحتاج فيه هاهنا إلى فطام النفس في أنظارها عن شواهد
المحسوسات وأثارها فأول هذه الأفكار والعلوم علم النفس وأول الدرجات
من علم النفس درجات المنامات والأحلام فانها لمن له منها نصيب يعتد به
شواهد كشواهد الحس والمحسوس وأنموذج وصالح من الوجود الذي ليس

بمحسوس مما في عالم الشهادة من غير المحسوس وفي عام الفيت من المحسوس وغير المحسوس .

والشواهد المصادقة من تجارب أحكام النجوم تدل على ما نحن بصدد من الكلام في علل النفوس أتم دلالة حيث يستدل منها على أخلاق النفوس وأحوالها والثابت والمتبدل من أفعالها في الأشخاص ومواليدهم بالكواكب ومواضعها ونسبها ومواقعها بتجاربهم لآثارها وتأثيراتها وتحكم عليهم من ذلك القبيل بحكمة وجعل وشرف وخسة وحرية ونذالة وكرم وبخل وعزة ودناءة وبنات الثابت من ذلك وزوال الزائل وتبدل المتبدل هذا فيما يخص النفوس ويحكم بذلك على الأبدان بالمستقر والمتغير من الأحوال كحرارة المزاج الأصلية أو برودته وما يطرأ عليه في وقت من حرارة وبرودة عارضة تعرضه للمرض والصلاح أو الموت أو دوام سوء الحال مع حكمهم في الأصل والحادث من المزاج بما يناسب ولا يناسب من أحوال النفوس ، ويشهد بذلك موجود الحالات فتحكم لشخص بنقطة وذكا ، في نفسه مع حرارة في مزاجه ولا آخر بمثل ذلك مع برودة هذا في المستقر الثابت والمتجدد الزائل مع قصور علم المتعاطين لهذا القرن وقلة تجربتهم عما يحتاج إليه وفيه من معرفة الكواكب الثابتة على كثرتها وما يختص به كل واحد واحد منها من التأثير الذاتي والعرضي الأصلي والمزاجي ومعرفة نسبة كل شخص إلى ما ينتسب إليه ويتعلق به منها واقتصارهم على ما لم يتم لهم تجربته من أحوال الكواكب المتحركة المريئية الأشخاص المرصودة الحركات ونسبتها إلى أجزاء الكرات لا إلى ما فيها من المرئي من الثوابت وما لا يرى منها ومن المتغيرات ، فاذ كان هذا مع القصور فكيف لو كان مع الكمال والتمام فكان يتحقق خواص العال من

متكرر الافعال ويعرف من تلك الخواص ما يتجدد لمعلولاتها في الاوقات
من الاحوال وتعرف العلية بالمعلولية والمعلولية بالعلية والا نموذج بريك
أن هذا من هذا وان لم تعلم كل هذا من كل هذا ، فهذا كله يدل ويشهد
على أن عال النفوس المتعلقة بالاجسام الارضية العنصرية هي النفوس
السائية والذين عداوا عنها إلى العقل الفعال إنما اعتذروا بشيء ظنوه عذراً
وسمّوه حجة في ذلك وليس بعذر ولا حجة كما تعلمه في موضعه .

الفصل الثاني والعشرون

فى ان مدرك العقلیات

والحسیات فینا واحد بعینه

واستأفرق فى هذا الادراك بین ما یسمونه صورة عقلية و بین ما یسمونه صورة جسية فانهم قالوا ما قالوه فى ذلك لقولهم فى الا جسام ورفع المقدار والتعزى عن النفس وغیرها مما هو غیر جسم ، وانا فلم تدعنى ضرورة إلى القول بهذا وأرانی النظر بطلان ما نسبوه من هذه الصور إلى القوى الجسمانية كما شرحته وكررتہ و بینته وأوضحته فاستغنيت عن القول بهذا وما ارتفع لهم هم بما تكلفوه ما اراد . وأرفعه عن النفس من التجزئة الغرضية والمقدار المختلف بالصغير والكبير والناقص والزائد لأنهم جعلوها مدركة لما ادركته القوى مع ادراك القوى له وبادراكها له على مقداره لا يتبرأ من هذا الذى قصدوا تیرثها منه فان الادراك كيف كان لا يتبرأ فيه المدرك عن لقاء ذات المدرك وما یصح لهم القول بأن النفس تدرك الذات دون الشكل والمقدار فانها تدركها وتفرق بین الصغير والكبير منهما فیما تراه و فیما تحفظه و فیما تتذكره كما كررناه .

فان قيل ان الادراك الذى تقول به لیس على ما تقوله أنت من لقاء الذات للذات ، قيل فهل هو على مقابلته حتى یقال ان المدرك لا ینال ذات المدرك ولا یلقاها فان كان فما الفرق بین المدرك وغیر المدرك وبما ذا یدرك وهلا قلتم هذا أولا واسترحتم من القول بالقوى الجسمانية التى حلقتمونها

وأوجدتموها في اعتقادكم من غير أن يدلّكم على وجودها دليل صادق فإن الإدراك إذا لم يكن لقاء الذات للذات لم يحوجكم القول بأن النفس أدركت الصور الجسمانية إلى القول بجزئة النفس (وقسمتها ويبقى البدن وأجزاؤه آلات لهذه النفس) في الإدراك وبأدراكها لا يلقى الصورة الجسمية فلا ينقسم لكنه لا يمكن أن يقول بذلك قصور أعني بأن الإدراك لا يلقى فيه ذات المدرك لذات المدرك ولو لم يكن بين المدرك وغير المدرك بالنسبة إلى المدرك فرق .

وها أنا قائل على طريق النظر والمجادلة بما كتبت لا أرى القول به الآن لمن يناظر على هذا القول ويسمع النظر فيه ان كان القول بأن المقدار وفرض القسمه في الاقطار يخص الجسم في جسميته حتى لا يكون لغير الجسم أقطار ولا يتقدر بمقدار مما تشهد به فطر العقول فالخلاف فيه باطل عند المتصورين من المناظرين وليس كذلك بل الأمر بالعكس فانا ما ترى احدا إلا والذي في أولية عقله وفطرته تصور الاقطار والمقدار وقبول القسمه الفرضية لكما يتصوره بحيث لا يتأني له ان يرفعه بذهنه عن شيء مما يتصوره ذهنه ولا بدليل ولا حجة توافق عليها الذهن الاقرب والقائل بذلك يقول بما لا يتصوره أعني القائل بوجود شيء لا يتقدر ولا ينسب إلى ذي مقدار بأنه مساو له وأعظم أو أصغر فاذا لم يكن بالفطرة والذي في الفطرة مقابلة فبقى أن يكون مما دعت اليه ضرورة النظر وحامي عنه يقين البرهان وشهد له صادق الحجة والبيان فنطلب الحجج عليه ونستعرضها ونأملها ونعرضها فإن ثبتت والا تركنا الفطرة على حكم غريزتها . فمن ذاك أنهم قالوا فيما نحن بصدد ان العبارة المعقولة لا تحل في شيء منقسم لأنّه لو كان كذلك لعرض للصورة

المعقولة ان تنقسم بانقسام المحل الذي حلت فيه فكان حينئذ لا يخلوا ما أن يكون الجزآن متشابهين أو غير متشابهين فان كانا متشابهين فكيف يجتمع منها ما ليس هما أما ان يكون ذلك الشيء .. يحصل منهما من جهة المقدار والزيادة في العدد لا من جهة لصورة فتكون حينئذ الصورة المعقولة شكلا ما أو عددا ، وليس كل صورة معقولة تشكل وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية .

وأظهر من ذلك انه ليس يمكن أن يقال أن كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل في المعنى لأن الثاني ان كان غير داخل في معنى الكل فيجب أن نضع في الابتداء معنى الكل هذا الواحد لا كلاهما وان كان داخلا في معنى الكل فمن البين أن الواحد منهما ليس يدل على نفس معنى النعام .

وجوابه أن هذا الاحتجاج إنما يتم به منع القسمة المفرقة بين الأجزاء الحاصلة بالفعل لا الوهمية الفرضية التي لا يلزم من توهمها حصوها بالفعل حتى تنقسم بقسمة المحل الصورة العقلية فليس كل ممكن يخرج إلى الفعل فكيف المتوهم على طريق الفرض وإنما يصح منه أنه لو كان لكان اعنى لو انقسم المحل لا انقسمت الصورة لكن المحل لا ينقسم إنقساما بالفعل والكثرة بالعدد مع التشابه في المعنى وما قيل في منعه عن الصورة العقلية حيث قال كيف يجتمع من الجزئين ما ليس منهما يقال مثله في جزئي القطعة من الذهب ونحوها من متشابهات الأجزاء وأقصى الشناعة وله ان الاثنينية والقسمة تكون من جهة المقدار والزيادة في العدد لا من جهة الصورة فتكون حينئذ الصورة المعقولة شكلا ما أو عدد أما وذلك مما لا يمتنع

بعجة ولا هو دل على منعه بأكثر من هذا القول أعنى أن تكون الصورة العقلية شكلاً ما وعدداً ما ولم يقل فيكون لها شكل ما ومقدار ما فان المقدار والعدد لا يمنع عن الصورة البسيطة كما لا يمنع عن الصورة العقلية التي توجد في تقوس عدة وكل واحدة منها غير الاخرى بالعدد وكما لم يمنع أن يكون لها عدد كذلك لا يمنع أن يكون لها مقدار بل هو كما قيل مما لا يتصور الذهن رفعه عن شيء بتصوره وعلى انه ليس يلزم منه ما هنا سوى القسمة الفرضية كما قيل فقولهم أن ما لا ينقسم لا يحل في مقابل الانقسام وقابل الانقسام لا يحل صورته فيما لا ينقسم حتى منعوا بذلك من كون مدرك الصورة المعقولة فينا هو مدرك المحسوسات لا يتم به ما قصدوه لكون القسمة فيه لفظ مشترك بين الفرضي والوجودي . والذي يمنع هو الذي بالفعل والذي قصدوه هو الذي بالفرض ولا يمنع فيما لا ينقسم بالفعل أن تلقى ذاته ذات المنقسم بالفعل ولا ينقسم بانقسامه بالفعل ولا تتحرك أجزاؤه إلى التفرق مع اجزائه كما تمثلنا عليه بجسم في شعاع الشمس اذا قسم الجسم وفرقت أجزاؤه فان النور لا ينقسم بالفعل بقسمتها ولا يتفرق بفرقها اذ لم يتحرك معها ولا إليها بل هي تتحرك اليه وتتفرق عنه وهو واحد لا يتفرق وقوله ليس يمكن أن يقال أن كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل في المعنى لان الثاني ان كان غير داخل في معنى الكل فيجب أن يضع الابتداء معنى الكل هذا الواحد لا كلاهما وإن كان داخل في معنى الكل فن البين أن الواحد منها ليس يدل على نفس معنى التمام .

جوابه ما قيل في التمثيل بقسمة المتشابه الاجزاء كقطعة الذهب فان الاول من الجزئين قبل الثاني في المعنى لا في المقدار فها جزآن لكل شبيهان

به في المعنى ليس معقول أحدهما غير معقول كليهما إلا في المقدار كما قيل مثله في العدد ونحن اذا عرضنا عن هذه الحجيح ومناقضاتها ورجعنا إلى ما نشعر به من نفوسنا وهو أبين وأثبت عندنا علمنا أن مدرك الصورة العقلية والحسية وبالجملة مدرك الموجودات في الأعيان والمتصورات في الأذهان فينا واحد هو ذات الإنسان كما يشعر به كل واحد منا من ذاته أنه هو الذي أبصر وسمع وعرف وتصور وحفظ وتذكر وعلم وتدبر وحكم بالإثبات والنفي والصدق والكذب ومن هذا القبيل نقول عرفت وعلمت وقبلت ورددت وصدقت وكذبت وأبصرت وسمعت والتاء في كلامه واحدة الإشارة والمعنى على ما قيل غير مرة .

فأما حديث المقدار وقبول القسمة الفرضية وتخصيص ذلك بالجسم دون غيره من الجواهر الموجودة فقد كان يليق أن يؤخر الكلام فيه إلى العلم الأعلى لكن النظر هنا لا يتم إلا به . فنقول فيه الآن مع ما سبق في هذا البيان على طريق المجادلة أيضا ومما اشرنا اليه في كتاب سمع الكبان عند الكلام في الخلاء والفرق بينه وبين الجسم الذي هو الملاء أن تخصيص الاجسام بالاقطار والمقدار القابل لغرض الغيرية والانقسام إن كان على طريق التسمية والمعنى في الحد الذي بحسب الاسم حتى يكون دور الاقطار وانقذار هو الجسم فالخلاء والملاء عند قائل هذا القول جسم على ما قيل قبل هذا وكثير من الاشياء التي يقال فيها أنها غير أجسام من الأعراض الحالة في الأجسام وتكون بحسب هذا أجساما أيضا فان الحرارة واليباض يتقدر كما يتقدر الجسم ويطابق من جسم بعضها ومن جسم كلا وأقل وأكثر فتفضل على بعض معين مما هي فيه وتفضل عليها على ما لا يحوجك إلى تمثيل .

فان قيل ان ذلك المقدار هو للجسم بالذات وللحرارة بالعرض ولهامعا بالقول المطلق . قيل بل لقائل أن يقول في هذه المجادلة انه للحرارة بالذات وللجسم المشار اليه بالعرض .

فان قيل ان الجسم يبقى بمقداره بعد ارتفاع الحرارة والبياض عنه فلا ينقص بذلك مقداره واستدل على أنه لم يكن للحرارة الزائلة عنه مقدار ولا عظم لبقاء المقدار في الجسم كما كان بعد ارتفاعها عنه وليس كذلك لو ارتفع من الجسم جزء . قيل بل كان لها مقدار ارتفع بارتفاعها وما نقص لانه طابق وداخل مقدار الجسم وجزء الجسم لا يطابق مقداره الجزء الآخر .

فان قيل أن المقادير لا تتداخل على ما قالوا في الخلاء ورددناه بما ورددنا حيث قالوا إن مجموع بعدين أكثر من بعد واحد فلو تداخلا لكان مجموع البعدين كالواحد ولم يكن بينهما فرق وكان الكل مثل جزئه وهذا محال .

قيل ان هذا الكلام قد غلط الأوهام حيث أخذ المتداخلين كغير المتداخلين في الوضع فالزم منه المحال والقائل بتداخل الأجسام من غير زيادة في الاحجام يقول بتداخل المقادير من غير زيادة في التقدير والمغالطة في المقدار والتقدير فكيف والجسم والمقدار ها هنا بحسب الفرض والتسمية واحد في المعنى فتكون الحرارة والبرودة والبياض ونحوها بحسب الزام هذه المجادلة أجساما أيضا لأنها ذات امتداد وعظم يطابق الجسم ويساويه ويزيد عليه وينقص عنه ويبقى حينئذ اختلاف بعد هذا الجامع فيحتاج أن تكون الأجسام بعد الجسمية فصول تخالف بها الحرارة البرودة

البياض السواد وأبن الفصول ولا فصل للجسم بعدما قالوه من المقدار والتقدير في الأقطار المتقابلة التي سموها طولاً ، وعرضاً ، وعمقاً ، فان لم يقل كذلك أعني بأن الجسم معناه هو معنى ذى الأقطار بل انه الذى له العظم والمقدار كمحمول خاص بالموضوع لا يتعداه حتى يكون كل ما ليس بجسم فلا مقدار له كان الخلاف أظهر فيما قيل من الحرارة والبياض وبأى حجة يخص هذا المحمول بهذا الموضوع .

قالوا إن الأجسام يتفق صغورها وكبرها في الجسمية ويختلفان في المقدار فالمقدار غير الجسم وهو حالة له وصفة من صفاته الخاصة .

واستدلوا بزيادته ونقصانه في الأجسام من غير زيادة ونقصان في جواهرها بالقوارير المصوصة والمكبوسة حيث يزيد مقدار ما فيها من غير زيادة في جوهرة وجسمه وينقص من غير نقصان وقد أجيب هناك عن هذه الشواهد الموهمة .

ونقول الآن إن الأجسام كما تتفق في الجسمية وتختلف في المقادير كذلك المقادير تتفق في المقدارية وتختلف بالأصغر والكبر كخطين أحدهما أعظم من الآخر وكذلك الكبير والصغير يختلفان بالأكبر والأصغر وما أوجب ذلك فيها سوى المقاييس الذهنية والاعتبارات الإضافية فرجع النظر من الأكبر والأصغر إلى الكبير والصغير من المقادير ومنها إلى الأجسام فكان التقدير فيها مناسبة إضافية بين الذوات بالأكبر والأصغر والمساوى كما كان في العدد الأقل والأكثر والمساوى وكما ان الكمية العددية لم تختص بجسم وغير جسم بل باعتبار ذهنى في التقدير العددي كذلك

حال الأجسام وغير الأجسام في النسبة إلى المقدار المتصل ولا فرق بينها إلا في الاتصال والاتصال وإنما هما للمقدر لا للمقدار . فالمقدار إتصال المتصل والعدد إتصال المتصل فهما للمعدود لا للعدد وللعدد من أجل المعدود كذلك الاتصال للمقدار من جهة المقدر والكل اعتبار إضافي وكما لا يزيد العدد إلا بزيادة المعدود كذلك لا يزيد المقدار إلا بزيادة المقدر فما المقدار حالة في الجوهر كالحرارة تزيد وتنقص على ما قالوا من غير زيادة وتقصان في الجوهر كما أن العدد ليس كذلك ولم يختص العدد والعدد بالأجسام فكذلك لا يختص المقدار والتقدير بها وإنما القسمة هي التي تخص بعض الأشياء دون بعض فإن منها ما ينقسم ويتجزأ بالفعل ومنها ما لا ينقسم ولا يتجزأ بالفعل وفرض القسمة وتوهمها لا يرتفع عن أحدهما في الوجود والفرض لا في الحصول بالفعل بدخول شيء غريب بين الأجزاء وذلك الفرض لا يجوز الحصول في الوجود وأن جاز فرضه وتوهمه فليس كل جائز التوهم جائز الوجود على ما تعلم فهذه مجادلة مفيدة لا يتعذر على سامعها ومتأملها تخلص الحق بشهادة الوجود منها وكثير من قول القدماء فيما لا يتجزأ أشاروا به إلى هذا .

واشتهى على من سمعه حيث سمع فيه جزءاً فظنه جزءاً جاء من قبل القسمة لابعضا من الموجودات فالنفس بهذا المعنى لا يتجزأ وسأهه يظنها بذلك جزء انفرد عن جملة متصلة بقسمة فاصلة وتجزئة وبقي هو مما لا يتجزأ ما استحال عندهم هذا الاتفاق طبيعة المتصل في الجوهر فكيف تجزأ كله وبعضه لا يتجزأ ولو قال بدل قوله جزء شيئاً أو بعضاً أو موجود إلا

يتجزأ لما اشتبه لكنه بلفظة الجزء أدلى بمعنى آخر بقوله حيث يتكلم في الموجودات على المبدأ والمبتدأ والكل والبعض والجملة والأجزاء فبين ما يتجزأ مما لا يتجزأ فقد صح مما قيل إن النفس الواحدة فينا هي المدركة لساكنات الإدراكات المنسوبة إلى الواحد منا من الذهنيات والوجوديات من العقلية والحسيات والحفظيات والذكريات والوهميات والخيالات وقد كان بما قيل في الفصول السابقة غنى لكن حل الشكوك برد الأقاويل الباطلة بإبطال حججها مفيد أيضا .

الفصل الثالث والعشرون

فيما يقال من العقل بالقوة والفعل وفي العقل الفعال

يقال عقل لذات فعالة ولفعالها باشتراك الاسم فيقال عقل وعقل وعقل ومعقول
فيسمى العاقل عقلا والفعل أيضا يسمى عقلا والعقل الذي هو الفعل هو
الاعرف وينقسم في لغة القدماء إلى قسمين:

أحدهما علم والآخر عمل والعلم قد عرفته جملة ينحصر العقل من جملة
بتصور ومعرفة خاصة وعلم بحسبها فالعقل عند إدراك ذهني ولا كل ذهني
بل إدراك الصور المجردة عن الأجسام وعلائق الحس أما في الذهن كالمعاني
الكلية مثل صور الإنسانية المجردة عن الواحق الجزئية التي تخصها بزياد وعمر
وبل تكون بحسب تجريدها صالحة لأن تكون كلية يقال على كل واحد
من أشخاص الناس وأما المجردة في الوجود كالنفس وما فوقها مما ليس
بحسب ولا عرض في جسم فادراك هذه الأشياء وتصورها ومعرفتها وعلمها
يسمى عقلا والمدرك العالم لها وبها يسمى أيضا عقلا ، والعمل هو التصرف
بحسب الرأي والتدبير الذي يكون معلوما ومعمولا به كتدبير الإنسان
لنفسه في تقدير أفعاله وأحواله وتدبير منزله ومدينته فهذا الفعل أيضا يسمونه
عقلا ويسمى فاعله عقلا أيضا .

وقد قيل في علم النفس أن نفس الإنسان تعقل المعقولات وتعلم الكليات
بعد أن كانت لا تعقلها ولا تعلمها فهي في أولية حالها عقل بالقوة ويسمونها
لذلك عقلا هيولانيا بمعنى أنها محل قابل للمعقولات ومن شأنها أن تقبلها بتعلم
وتعليم كما تتحققه من حال الإنسان ومخالفته لغيره من الحيوان في كونه

لا يرى على حدود كما له في أولية حالة بل يعلم فيتعلم ويبصر فيعقل ويحمل فلا يعقل ولا يعلم فنفسه هيولى تقبل صورة المعقولات العلمية والعملية وإنما تقبلها من معط وسبب فعال لها فيها تخرج النفس في قوتها العلمية والعملية من القوة والاستعداد إلى الكمال والفعل وإنما يكون ذلك السبب بالفعل أعنى عاقلا بالفعل لأن مخرج الشيء من القوة إلى الفعل يحتاج أن يكون ذلك الشيء الذى أوجده في ذى القوة عنده بالفعل فهذا المقيد عقل بالفعل يسمونه العقل الفعال . قالوا وإنما سمينا العاقل عقلا لأنه يعقل ذاته فيكون العقل والعاقل والمعقول فيه واحداً من حيث يعقل نفسه فهو العاقل وهو المعقول وفعله الذى هو عقله لا ينفصل عن ذاته في ذاته فهو ذاته وليس ذلك تفاعل وفعل في قابل غير العقل فلذلك سمى العاقل باسم فعله عقلا .

وهذا العقل الفعال الذى هو معلم الناس هو عندهم العلة الفعالة لنفوس الناس والحيوان والنبات وهو مكمل نفوس الناس ونسبته اليها نسبة الشمس إلى الأبصار من جهة أنها به تقوى على إدراك المقولات ونسبة المرآة التى فيها صور بالقياس إلى مرآة ساذجة ينتقش فيها ما فيها هو الصحيفة التى ترى ما فيها والمصباح الذى به يرى كذلك هذا العقل الفعال يفيض منه قوة على المتخيلات التى هى بالقوة معقولة فتجعلها معقولة بالفعل كما يجعل نور الشمس المرئيات بالقوة مرئية بالفعل ويجعل العقل بالقوة عقلا بالفعل كما يجعل نور الشمس البصر بالقوة باصراً بالفعل وكما أن الشمس بذاتها مبصر وسبب لأز تجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل كذلك هذا الجوهر بذاته معقول وسبب لصيرورة المعقول بالقوة معقولا بالفعل والعاقل بالقوة عاقلا بالفعل لكن الشيء الذى هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة وخصوصاً إذا كانت مجردة بذاتها لا تغيرها وهذا الشيء هو العقل بالفعل أيضاً فإذا هذا الشيء معقول بذاته

أبدا بالفعل وعقل بالفعل وإنما يعقل الكلّيات دون جزئياتها لأنها هي
المعقولة أبداً على حالة واحدة والجزئيات المتبدلة المتغيرة لا تدركها وإنما
تدركها النفس بوساطة البدن وعلاقتها به وهذا العقل الفعال لا يحل الأبدان
ولا يتعلق بها فلا يدرك الجزئيات ولا يخفى عنه شيء من الكلّيات التي الجزئيات
في ضمنها فإن الصورة المعقولة واحدة كلية ولو كانت في الأعيان في كثرة
غير متناهية ، ألا ترى أنك حين تعرف زيدا وعمراً وتعرف من كل واحد
منهما معنى الإنسانية لا تزداد على ما عرفت من زيد بما عرفت من عمر
ومعرفة ولا عقلاً وكذلك أو كررت نظرك في ألوف من الناس لكان
المعنى الحاصل لعقلك منهم بأسرهم واحداً وهكذا وهكذا في غير
الإنسانية من سائر ما يحويه الوجود من الجواهر والأعراض محمول العقل
منه واحد من كثرة غير متناهية فهكذا يعقل العاقل والنفس إذا التفتت إليه
أدركت المعقولات وإذا التفتت إلى عالم الطبيعة والأجسام أدركت
المحسوسات وكل نفس لا تلتفت إلى عالم العقل لا تعقل المعقولات كما أنها
إذا التفتت عن البدن وعلائقه من عالم الطبيعة لا تدرك المحسوسات فهذا
العقل علة وجود النفوس وعلة كمالها . فهذا محمول قولهم في النفس
الإنسانية والعقل الفعال والعقل والعاقل والمعقول على الإطلاق .

وأقول أن الذي أشير إليه باسم العقل في اللغة العربية إنما هو العقل العملي
من جملة ما قيل وجاء في لغتهم من المنع والعقال فيقال عقلنا الناقة أي منعها
بما شددتها به عن تصرفها في سعيها فكذلك العقل العملي يعقل النفس ويمنعها
عن التصرف على مقتضى الطباع والذي أراد اليونانيون من المعنى الجامع
للعلم النظري والرأي العملي لم يكن له في العربية اسم فنقله الناقل إلى اسم

يدل على بعض معانية فكيف وهم يسمون الملك والرب عقلا والأشبه أنه يحاذى المعنى الذى يسمى فى اللغة العربية إلهـا ومنه سـمى الكتاب الذى لارسطوطاليس بالهيات وأول المعرفة به إنما كانت من جهة الفرق بين النفس الانسانية وغيرها فسموا ما يختص بمعرفة النفس الانسانية دون غيرها من النفوس الحيوانية النباتية نطقا وعقلا فقالوا نفسا ناطقة ونفسا عاقلة وعقلا هيولانيا وعقلا بالقوة وعقلا بالفعل ثم أخذم النظر فتشعب لهم من ذلك الفرق ما انتهى بهم إلى القول بهذا وذلك من جهة أنهم رأوا نفس الانسان تعرف وتعلم بعد جهل وتكمل بعد نقص فنظروا إلى هذا الكمال من جهة كونه بالقوة ومن جهة كونه بالفعل فسموها بحسبة عقلا هيولانيا وعقلا بالقوة ثم جردوا ذلك الفعل من القوة فقالوا عقلا فعلا وهذا من جهة التسمية والتصوير سهل لكنه من جهة تفريق القوى وقسمة النفس إلى قوى عاقلة وقوى حساسة والعاقلة إلى قوة علمية إلى قوة عملية حتى تكون كل واحدة من هذه غير الأخرى هو الذى يبعد عن الحق بعداً كثيراً فان الصفات الذهنية لا يلزم أن تكون فى الوجود فى أشخاص متفرقة كما هى فى النفس ونفس الانسان على ما قيل يشعر العاقل منها بأنه الحساس والحساس بأنه العاقل والمدرّك بأنه المحرك والمحرك بأنه المدرّك فلا تتكثر بكثرة لأفعال ، والذى ألزموا به من كون العاقل فينا غير الحساس من جهة التجزئ والانتظام قد سلف فيه ما كفى من الكلام وصح أن مدرّك الصور التى خصوها بالعقلية وميزوها بالكلية منا هو مدرّك الصور الأخرى فلم يبق لتسميتها بالعقلية والحسية معنى بل المعنى هو للذهنية والوجودية. وإلى ذلك أشار الأقدمون من القدماء فنقلته نصارىف الأوهام إلى هذا والكلية والجزئية إنما هى اعتبارات عارضة فى الـذهن لا صور الذهنية ينسبها إلى

الاعيان الوجودية فهي للمحسوسات كما هي لغيرها فان البياض والحمرة والحرارة والبرودة وكل محسوس له صورة عند الذهن لها نسبة إلى الكثيرين بحيث يقال على كل واحد منهم أن هذا هو هذا فيقال لكل واحد من القطن والكافور والثلج أنه أبيض كما يقال لكل واحد من زيد وعمر وأنه إنسان عالم عاقل والبياض محسوس (وكل من الانسانية والعقل والعلم غير محسوس) فمن أحب أن يخص باسم العقل والمعقول من جملة الصور الذهنية ما كان غير محسوس فله ذلك كالعلم والجهل والمحبة والبغضاء والشوق والعشق والارادة وغيرها مما لا يدرك بحاسة من الحواس الظاهرة المعروفة وتدركه النفس بذاتها وبالبواطن من الاتها حتى تنقسم الصورة الذهنية إلى ما يدرك الحس نظائره في الاعيان وإلى ما لا يدرك الحواس نظائره في الاعيان ويخص الأول باسم الصور (الحسية والخيالية كما خصه القدماء والثاني باسم الصور) العقلية جاز، هذا مع الاعتراف بأن المدرك لهما واحد وتكون النفس مدركة لهذه الصور محصلة لها تارة بالقوة والاستعداد حتى يكون ذلك من شأنها أن يحصل لها وتارة بالفعل والكمال حتى يكون حاصلها والمعقول منها كالمحسوس والمحسوس كالمعقول من جهة كونها صوراً ذهنية لا من جهة الاعيان التي تدرك الحواس فالقول بالعقل الذي هو الفعل هو هذا، والفاعل من الفعل والفعال منها حيث وجدوا فعلاً بعد قوة فطلبوا فعلاً بغير قوة وهو الفعال دائماً أبداً والاعتبار يربنا في الوجود أشياء بالقوة يخرجها إلى الفعل شيء بالفعل فان الحار بالفعل يجعل الحار بالقوة حاراً بالفعل وذلك الذي بالفعل قد يكون مما كان بالقوة وصار بالفعل أيضاً واتصل كذلك واحداً بعد واحد فيما يستأنف وفيما مضى كالأب لابن والابن لابنة يتصل هكذا ويربنا أشياء بالفعل دائماً تخرج إلى الفعل

ما بالقوة كالشمس بنورها وحرارتها الدائمين لها أبدأ ويشهد الوجود أن ما بالقوة والإمكان يصير بالفعل . من جهة شيء هو كذلك بالفعل وذلك الذى بالفعل لا يلزم أن لا يكون قد كان بالقوة وما قبله كذلك أيضا بل يلزم بما يأتي من النظر في العلم الأعلى أن ينتهى الإمكان والقوة إلى الوجوب والفعل أبدأ فهذه كلية يحكم فيها وبها .

والنفوس في تعلمها بعد الجهل وكما لها بعد النقص لا يلزم فيها هذا فان الحبة من الثمرة شجرة بالقوة تصير شجرة بالفعل من ذاتها وليس تجعلها بالفعل شجرة أخرى بل تخرج بذاتها إلى كما لها كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كما لها بذاتها من غير أن تكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل وينتهى بها إلى كما لها سوى إدراك الموجودات والنظر فيها فيجوز أن يقول القائل بما قالوه من العقل الفعال تقديراً أو حدساً ولا يجعل ضروريا لازما بل من طريق الأولى والأشبه ، وعلى هذا الوجه قاله من قاله من القدماء . وإنما الطريق الذى بها يقال بالضرورة هو الذى قلنا من أن العلة الموجبة لوجود المعلولات أكثر في كما لها وأتم في وجودها من كال المعلولات ووجودها ويرتقى ذلك في العلة إلى حيث يكون كل نقص في المعلول عند العلة الأولى على حال كمال وكل ما هو عند المعلول بالقوة وفي وقت يكون بالفعل ودائما عند العلة الأولى فان الإمكان لا يستند إلى الإمكان أبدأ كما يتضح في العلم الأعلى ، فأما التجريد والمفارقة في الإدراك والمدرَك والصور العقلية والخيالية فقد قيل فيه ما كفى ، فعلى النفوس الموجه لوجودها قد يمكن أن يكون هي التى منها كمالها كل واحدة من علتها وعلة أخرى حتى يكون الموجد غير المكمل كما يكون الأب غير المعلم وقد تبين

بدليل اختلاف جواهر النفوس وغرائزها اختلاف جواهر مبادئها وعللها والتعليم لا يقتصر على العقل الفعال وغيره مما لا يرى بل قد يكون المعلم من البشر وهو الاكثر كما يعلم الجهال العلماء وقد يكون منها أعنى من البشر وغير البشر كما تراه فيمن يعلمه بشر مثله فيتعلم سريعا وبطيئا ولا يتعلم وفيمن يتعلم بغير معلم من الناس على ما هو الكثير والاكثر من أمثال العلماء الذين يتعلمون من لوح الوجود وهو أولى هذا في التعليم .

وأما قيل في الصورة المجردة والتجريد والذات المجردة والمادة وعلائقها فالخطب فيه بطول وتأخير الى العلم الا على أولى . وإنما جلب القول بالتجريد عن الأجسام والمواد القول في الأجسام وتخصيصها بالمقادير والقسمه الفرضية الوجودية فقل جسم ومادة وغير جسم ومع ما أوضحت في ذلك فلا استأنف الآن فيه قولا بل أقول جملة أن المعية لا يترأ فيها موجود عن موجود من حيث يجمعها الوجود والقرب والبعد والمشافهة والمباينة للذات من الذات لا توجب كون أحدهما لا أحدهما موضوعا ومحللا وأن عنى بالتجريد أن لا يكون للجوهر الذى هو عاقل بالفعل أبدا علاقة بجسم كعلاقة النفس التى ذكرنا بالبدن كما عناه الاوائل من القدماء كان له موقع ومعنى فاما أن لا يكون معها فلا وما قيل في الأعراض من الحرارة والبرودة وغيرها يحتاج إلى تأمل ونظر مستقصي - وباقي الأعراض نسيب في الاذهان باعتبار ما فى الاعيان كالكبير والصغير والقليل والكثير والمكان والزمان والدار والحار والقيية وغيرها لا يستقر منها ما يقال فيه أن الذات أو مع الذات وإنما هى مناسبات ومقاييس فهذه هى الأعراض التى يقال أنها موجودة فى الموضوعات والجواهر ، والذوات إذا قيل لشيء منها أنه فى شيء فليس

اخذها بنى أولى من الآخر اللهم إلا في الأجسام الحاوية والمحوية والحاملة
والمحمولة كما عرف في الطبيعيات وكون النفس في البدن كان في العرف
الأول كالحرارة فيه حتى فرق النظر بينهما فهذا التجريد قد اتضح معناه
وبعد عن عرضهم المقصود فيه بتحقيق النظر وفي الأصول التي بنى عليها .
وأما تخصيص العقل بالكلية وإدراكه دون الجزئية فهو الذي نجعل
فيه الكلام .

الفصل التاسع والعشرون

في حال النفوس الانسانية بعد مفارقة الابدان

بعد مفارقة النفوس الانسانية بالموت للابدان التي تجدها متعلقة بها لا يخلو إما أن تكون تلك المفارقة إلى وجود وبقاء وإما أن تكون إلى عدم وفناء وما يكون من ذلك إما أن يكون لساثرها على حال سواء وإما أن يكون لبعضها على حال ولبعضها على حال أخرى حتى تتساوى في البقاء والفناء وتختلف فبعض يبقى وبعض يفسد ويفنى والبقاء إما أن يستمر بلا انقضاء وإما أن يكون إلى أجل مسمى تتساوى فيه أو يزيد فينقص فيها .

وقد ظن كثير من العلماء أن النفوس لا تبقى بعد مفارقة الابدان وهم الذين يرونها أعراضاً في الابدان أن تعدم بمفارقها . وقد أجيب عن هذا ومن الذين رأوها جواهر غير جسمية من قال بموتها مع مفارقة البدن . وأحتجوا على ذلك من أفعالها فانهم رأوها لا تكون إلا بالبدن والآلة فاذا فارقت لم تفعل فعلاً ومالاً يفعل وهو قوة صورة ولا يتفعل وهو هيولى لا يبقى فان وجود الشحاء هو بأن يفعل أو يتفعل أو هما .

ومنهم من رأى انها تبقى من أحتج على القائلين بعد أفعالها بان قال إن من أفعالها ما يكون بالبدن والآلة وهو الذي لا يبقى مع مفارقتها ومنها ما يصدر عن ذاتها وبذاتها ولا تبطل عنه بمفارقة البدن وما فيه من الاعضاء وهي المعقولات الكلية والتصورات العقلية والكلام في أفعال النفس ونسبتها إلى آلات البدن قد مضى على أتم استقصاء فقال القائلون بهذا أن النفوس التي تفارق الابدان قبل أن تتصور المعقولات وتعقل المبادئ المفارقة

للأجسام والكلبيات لا تبقى لأنها لا يكون لها فعل يقتضى لها البقاء أما الذى بالآلات البدنية فلا يمكن لمفارقة وأما الذى لها بذاتها من 'المعقولات فلا تعرفه لأنها لم تتعلم وإنما علاقتها بالبدن لتحصيل هذا البقاء العقلى باستفادة المعقول من المحسوس فإذا فارت ولم تستفد ذلك لم يحصل لها البقاء الذى يحسبه .

وتمثلوا على ذلك بفروخ انفقات البيضة عنه قبل أن يكمل أسباب حياته من أعضائه وآلاته فهو يموت من انفقاتها عنه ولا يبقى ولو انفقات عنه بعد كمال أعضائه وقوتها لقد كان يعيش ويبقى ولا يضره مفارقتها . كذلك النفس فى البدن إذا كملت بالمعقولات أو لم تكمل فإن كملت كان انفصالها من جملة كمالها وتمكنها من أفعالها لزوال عائق القرعنها وإن لم تكمل كان موتها فى مفارقتها .

وهؤلاء يتفرع رأيهم إلى قسمين فمنهم من يقول بزيادة الكمال وتماهه إذا كان على حال نقص بعد الانفصال ، ومنهم من لا يرى لها زيادة بعد الموت على ما كسبته فى الدنيا لأن كسب المعقولات إنما كان من المحسوسات المدركة بآلات البدن فى الحياة الدنيا ، وقوم يقولون إن الكمال يكون لها من جهة المبادئ المفارقة والعلل الأولى وقوم يقولون أنه يكون برجوعها إلى بدن أو أبدان أخرى على ما شرحتاه قبل ، وقوم يقولون أن الناقصة والكاملة منها يكون ترددها فى الأبدان من غير أن تبقى على حال مفارقة البتة ، وقوم يقولون أن حالها يختلف فلا يلزم نظاما فى المفارقة والمقارنة فتارة هكذا وتارة هكذا ، وقوم يقولون أنها تتعلق بالآجرام السمانية ، وقوم يقولون أنها تتعلق من الأجسام العنصرية بالآرواح فإن علاقتها بالآبدان

كانت بها ، فهذه أقسام الآراء ومذاهب الأوهام قد أستوفىها التقسيم في هذا الكلام .

وقد ثبت مما سلف من النظر جوهريتها وبطل القول بعرضيتها وبقي النظر في هذه الأقسام المبنية على أنها جوهر .

فأقول إن النفوس قد ثبت من حالها أنها جواهر غير جسمية هي قوى فعالة بذواتها مستغنية في الوجود عن البدن وفي نفس الفعل الصادر عنها من الإدراكات التي تخصها على ما سلف القول فيه فهي باقية لا تموت بموت الأبدان ومفارقتها . وأقدم على ذلك كلاما في عدم الوجود بعد وجوده ووجود الوجود بعد عدمه وبقائه بعد إبجاده وأن كان الكلام فيه يليق بعلم هذا لكنه لا يبعد عن هذا وهو نافع فيه .

فأقول أما عدم الوجود بعد وجوده فتحققه من إعتبار ما تعرفه بما تراه بعدم بعد الوجود إذ تجده على ضربين ، فمنه ما بعدم بعدم علته وزوالها عن حال عليته كضوء المصباح بعدم بانطفائه وتغطيته . ولاجله حكم المعلم الأول في هذا المعنى حكما كليا فقال ، إن علل الأعدم إعدام العلل ، ومنه ما بعدم علته ويبقى بعدها زمانا موجودا كالحرارة المستفادة في الماء عن النار تبقى موجودة بعد مفارقة النار في الماء ولاجلها حكم الذي حكم أولا بهلك القضية الأولى حكما كليا يخالف الأول فقال إن الوجود لا بعدم بنفسه وإنما بعدمه ضده الذي يفسده ولا نستوفي الكلام في هاتين القضيتين الكليتين المختلفتين هنا بل نتركها إلى العلم الأليق بها وهو ما بعدها ونكتفي الآن بما يشهد به الوجود من جكمها فيرينا الاعتبار أن كل ما يحدث عن علته في غير زمان بعدم بعدها ولا يبقى بعدها كالمصباح بعدم نوره إذا

انطفأ معه معا ، وكل ما يحدث عن علته في زمان وينشأ أولا فأولا يبقى بعد عدم علته ولا بعدم بعدها كالحرارة المستفادة في الماء من النار. فالأول كما وجد في غير زمان بعدم في غير زمان والثاني كما وجد في زمان حدث فيه أولا، أو لا، يبقى زمانا وبعدم في زمان وله وجود في موضوعه وسبب البقاء بعد عدم الفاعل الموجد وهو الهیولی، وضده بنفسه بمزاحته عليها أغنى على الهیولی وصرفه عنها واستثارته بها لنحكم غيته الموجبة له فيها كالنتاج الذي يستولى على الماء الحار بعد مفارقة النار فيبرده بصرف الحرارة عنه الذي هو ضدها واستثارته بالموضوع الذي لا يمكن أن يجمعها، وليس فيما يوجد وبعدم ما يكون حاله بخلاف هاتين الحالتين ، فالنفس التي هي جوهر غير جسماني ليس قوامها في وجودها بموضوع ولا هيولی فليست من القسم الثاني الذي يتعلق وجوده بالموضوع وعدمه بالضد المتأخر عنه عن الموضوع فلا تفسد بمفارقة البدن ولا يبقى لوجودها وعدمها ما ينسب إليه سوى العلة الفاعلية التي توجد بوجودها وتعدم بعدها .

والعلة الفاعلية إذا كانت على كمال عليتها حتى لا يكون لها شريك في العلية مما ينسب إلى المعونة والآلية والهيولی والمقتضى الذي يوجب الإرادة فيجعل الفاعل فاعلا بالفعل ولوجوب بعد ما كان بالقوة، وإلا كان فاعلا، لم يتوقف وجود معلولها ولم يتأخر عن وجودها وكذلك لا يتخلف بعدها بل يكون عدمه بعدمها. والعلل الموجبة لوجود النفوس قد عرفت فاتها جواهر غير جسمانية وإن كانت لها علائق بالأجسام السماوية كعلاقة النفوس بالأبدان ما هنا بل تلك أخلص وأغنى في أفعالها عن موضوعاتها التي تفعل فيها وبها ولذلك شرح نقوله فيما بعد عند كلامنا في هذه النفوس .

وكون الأجسام التي تتعلق بها لا يميز منها أجزاء كالأعضاء تختص
آلياتها بالأفعال كل آلة بفعل، كما في هذه الأبدان، وإذا كانت تلك النفوس
عللا لهذه وهي مستمرة البقاء فهذه في البقاء مستمرة معها - وحديث المعين
والمقتضى والمهيولى قد قيل فيما سلف على الكمال والاستقصاء فهي على تامة
العلية، لها إن وجبت حدوثها عنها إرادة فليست لها إرادة تضادها ولا تناقضها
حتى تعود فتريد عدمها كما أرادت وجودها فإن السواء لا ضدها ونفوسها
لا تبخل بالوجود على ما أوجدته فتستعيده منه لأنها أوجبتة بكمال عليتها
وليس للنفوس أضداد تفسدها لأنها لا موضوع لها بل لعلائقها بالأبدان أضداد
تفسدها فالذي يفسد ويبطل منها إنما هي علاقتها بالبدن الذي كان موضوعا
لتلك العلاقة لا للنفس التي هي علاقتها. وكما ارتقى الكلام من أوائل المحسوسات
حتى انتهى إلى ها هنا كذلك ينحط من الغاية العالية المقابلة لذلك للبدأ حتى
ينتهي إلى ها هنا فتتفق البيانات بالعلم المستفاد من الوجود الأسفل والأسفل على
على ما قلنا من بقاء النفوس بعد الأبدان.

وأما باقي الأقسام وما قيل في الجاهلة والناقصة من بطلان أفعالها التي
كانت بالبدن ولا تكون لها بذاتها وما لا يفعل من الذوات الموجودة فليس
بموجود ولا يعقل له وجود.

فمن تأمل ما قيل إلى ها هنا يقدر على جوابه وحل إشكاله ويتحقق مع
هذا أن الشيء الواحد لا يكون بذاته جوهرأ وعرضا، ولا ينتقل العرض
جوهراً ولا الجوهر عرضاً فإن الجوهرية والعرضية من صفات الذوات
ولوازمها وما للذات بالذات لا يزول عنها ولا يتبدل عليها وإنما تتبدل الأحوال
التي للذات عن غيرها بتبدل نسبتها إلى غيرها ولا تتبدل نسبة الشيء إلى ذاته

فكيف تكون النفس الجاهلة عرضاً تموت بموت أئبدن ثم يجعلها العلم الذي هو عرض أيضاً جوهرأ تبقى به بعدالبدن .

لعل هذا الكلام ذهب إليه من أراد أن يجعل للعلم شوقاً وشوق العلم عند أهله لا يخرج إلى هذا وعند غير أهله لا ينفعه هذا، وحديث الكمال الذي لا يستفاد إلا من الخواص محال أيضاً لأنها دراية بذاتها والبدن من شواغلها بالجزئي عن الكلي وبالذني عن العلي، فإذا عرفت الذني ونسبته إلى العلي كانت مفارقة البدن مما يفرغها لشأنها الذني. لها مع العلي الأعلى حيث خبرت معلولاته الأخيرة التي هي في غاية البعد عنه وارتقت إلى الأقرب فالأقرب فكما لها بمفارقتها أولى منه بمقارنتها، فلم لا يتم كما لها وقد انصرفت، عن غيره من أشغالها وانصرف إليه خاطرها وبأها.

وحديث التردد في الأبدان والتعلق بالسموات والأرواح كله إنما قيل على طريق التخمين وليس له فيما قيل بيان ولا يقوم عليه بحسب ما ذكروا برهان. وتعلق النفس ببدن بعد بدن على طريق التناسخ في المتشابه وغير المتشابه قد مضى القول فيه، والقائل به كالقائل بأن الفروج الذي خرج من قشرته التي كانت له حبساً يعود إلى القشرة ثانياً بعد ما طار ومشي، وهذا العود إن كان بالإرادة فالنفس التي تذوق بالمفارقة لذة الخلاص من حبس البدن وتري لها وجوداً دونه وقد كانت لا تستشعره وسياحة في الملكوت الأعلى الذي كان يمنعها ثقله الطبيعي أن يتبعها إليه وخلاصاً من هدف الأذى الذي كان لها به لا ترجع، بارادتها إلى مثل ذلك، أبداً وإن كان بالقسر، فالعودات متشابهة، وقد اتضح أن هذه العلاقة التي تعرفها ليست على طريق القسر ومن القاسر لها، وإنما هي علاقة عشق ومحبة وتملك وتصرف وإلف وطبع فلا قسر

فيها ، كما لم تكن إرادية فتتحكم الإرادة فيها ، وإنما هي طبيعية إلهامية لمعنى حصل لها مع حدوثها الذي أثبتناه بما ثبت به ، ومع ثباته ينحل الإشكال في هذا الفرق بين العود والابتداء ، وقد عرفت أن الثابت عند النفوس بالفطرة قبل العلم أن الإنسان يستشعر البقاء لنفسه وبدنه معا ولا يشعر لذاته التي هي نفسه ببقاء دون بقاء البدن ، فتراه يقول لا تقتلني ولا أموت وأبقى ، فيستشعر الموت والحياة له بجملته التي هي نفسه مع بدنه ولا يستشعر غير هذا ، ولو استشعره متيقنا لسهل عليه الموت هربا من البدن في كثير من الأحوال ، فإذا ذاق الخلاص منه ورأى البقاء دونه عيانا وصار له الغنى عنه في البقاء يقينا (كذلك -) كيف يعود إليه وكيف يرجع عالمه جهلا وذكره نسيانا .

فأما تطلع النفوس إلى هذا العالم وما فيه من الأجسام وجزئيات الأحوال وما لها به من ذلك علاقة كالولد والأهل والدار والجار حتى تلتفت إلى ذلك وإلى شيء منه فتفعل منه ولا تجله فعلا يتعلق بتحريك وتسكين وتخليق وتشكيل وتملك وتصرف وسائر ما كانت تفعله فيها أولا ، فليست أمنعه ولا أجد دليلا على رده ، فإنها فعالة بذاتها في الأبدان وبها والأرواح التي كانت علاقتها بها .

والقائلون الناقلون عن الوحي والأنبياء ، يعود النفوس إلى الأبدان لا يمنعه هذا البيان خصوصا إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر حيث يعيدها إلى حالتها معه وفيه بتعلقها ، فإن ذلك غير ممتنع من جهة المتعلق والمتعلق به بذاتها فإذا أوجبه قادر عليه كان كما كان أولا ، وكذلك القول في التعلق بالأرواح والنظر لا يوجب امتناع المفارقة أيضا والبقاء عليها زمانا يوجبه ما يوجبه والعود إلى الصلاقة بالأبدان كما كان أولا كله بالنظر في حد الإمكان من

جهة النفس والبدن ، فأما من جهة الفاعل الذي تعلقها به ويحل علاقتها عنه بحسب
مشيئته فيجب ذلك حيث ، يشاء ، ويمتنع حيث يشاء ، فإن الأهورا يمكنه إتباع
وجوبها بموجب بفعلها بطبع أو إرادة تشر أو تسخير بعد أن يكون
السبب موجبا ، فقد عرفت الممكن والواجب والامتنع بذاته وبواسطة
سبب وشرط في الإمكان والامتناع والجواز قبل الشرط . فقس على ذلك
ها هنا .

الفصل السابع عشر

الإلهيات

في كيفية علم الله تعالى ومعرفة بالاشياء.

قد قيل إن المدركات صنفان وجودية تشاهد في الأعيان وذهنية تلحظ بالآذهان وإن الوجودية كالمبصرات إذا أدركناها بحواسنا لا يكون إدراكنا لها بانتقال صورها إلى آلات حسنا كما يعتقد من يقول بانطباع صورة المبصر في العين أو في الروح الذي عند ملتقى العصبين ، واتضح وضوحا شافيا أن المدرك منا يدركها حيث هي البعيد على بعده والقريب على ربه وبحسب وضعه يمينا وشمالا وفوق وأسفل فهكذا يكون إدراكنا للموجودات المحسوسة التي هدينا إلى إدراكها بالآلات التي خلقت لنا ونعتقد مثل ذلك في الموجودات الروحانية التي لا ندركها بالآلات الحسية ونعلمها ونعرفها معرفة استدلالية وأن نفوسنا لو وصلت إليها كما تصل إلى المرئي بالعين حتى شافيت ذواتها أدركتها كذلك أيضا فلا مانع يمنعنا ولا حجة تدفعنا عن أن نقول بأن الله تعالى يدرك سائر الموجودات كذلك أيضا من حيث لا يحتاج عنه منها شيء بشيء ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شيء كما لم تضق قدرته عن إيجادها بأمرها وإدراكها إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذي لا يلزم منه حلول المدرك في المدرك على ما قال به أصحاب الحلول ولا التشكل بشكل في جسد كما قاله المجسمون ولكن على الوجه الذي تدرك به نفوسنا لما تدركه من بعيد وقريب وصغير وكبير خصوصا من المبصرات فإنه فيها أبين وقد أوضح أن حكم غيرها من المحسوسات حكمها أيضا.

فأما المدركات الذهنية فقد قيل فيها إنها صور كالمثل تتصور للأذهان وعندها من موجودات الأعيان بحيث تنسب إليها بالهوية في حضور المدركات الوجودية المنسوبة إليها عند المدرك وغيبتها عنه حتى إذا أدرك المدرك عينا من الأعيان الموجودة وتمثل له عنده صورة من ذلك الإدراك تبقى بعد غيبة المدرك عند الذهن ثم تكون في بعض الأوقات خاطرة بالبال حاضرة عند الذهن ملحوظة منه كما تخطر ببالنا صورة زيد مع غيبته في بعض الأوقات وأكثرها غير خاطرة بالبال . ومتى رام الإنسان برويته إحضارها وإخطارها بباله أحضرها وربما حضرت سنوحا من غير طلب بحركة النفس على ذاتها بترددتها في مخزوناتا ومحفوظاتها من المعارف والعلوم حتى متى طادت العين الوجودية حضرت عند المدرك الذي سبق حصول صورها عنده من الإدراك الأول عرف أن هذا ذاك ، وبذلك يعرف الناس ما يعرفونه ومن يعرفونه من الصديق والعدو والنسيب والقريب واللذيق والمؤذي والقنايا والمنازل ونحوها مما يصير معروفا فالمعرفة تحصل من الإدراك وبالإدراك أعنى من إدراك سابق وبإدراك ثان عائد يقول به القائل أعرف هذا أنه فلان الذي قال كذا وفعل كذا في يوم كذا بقرينة كذا مما وعاه ذهنه حينئذ وانحفظ عنده مع ما أدركه معه من زمان ومكان ، فقد قيل في علم النفس إن تلك الصور مع الاعتراف بأنها محفوظة عند النفس لا يمكن أن تكون منتقشة متصورة بالأشكال والمقادير المعروفة المدكورة المحفوظة الملحوظة في آلة هي جزء من البدن كما قيل ولا في البدن بأسره ولا فيه وفيما يلوح به من الهواء المحيط وغيره مما يحاور الإنسان مما يسكنه ويتردد فيه وبلغ الكلام في ذلك هناك غايته من الإفهام والبيان .

ونقول أيضا إن هذه الصور المحفوظة الملحوظة عند النفس الإنسانية

قد صبح أنها ليست بمجوية في البدن الانساني أو ما يقاربه من الأجسام وإنما هي عند النفس التي ليست بجسم ولا قوامها بجسم وبشكل من أمرها اختلاف الحال في كونها محفوظة غير ملحوظة وملحوظة غير ملحوظة وملحوظة فأن كان الذي يلحظها هو الذي يحفظها وذلك هو النفس المدركة لها فكان ينبغي أن لا تزال ملحوظة مادامت محفوظة وإن كان الذي يحفظها غير الذي يلحظها فما ذلك الغير . وقد بطل أن يكون جسما فهو نفس أخرى وقوة غير جسمية فما علاقتها بالنفس وهل هي معها في علاقة البدن تفارقها حيث تفارقه أو تبقى عليها وهل تلك المحافظة مع حفظها تلحظ ما تحفظه وتدركه إدراك معرفة وعلم أم لا .

فنقول إنا نرى الأشياء الملحوظة لا يزاحم بعضها بعضا في الحفظ ولا يعوق بعضها عن حفظ بعض والملحوظة يزاحم بعضها بعضها حتى لا تقدر النفس أن تلحظ منها الكثير معا لكن بعد وقبل . ثم إنا نجد ما مع ذلك تتذكر كما تحفظ القبل قبل والبعد بعدا ويعبر العكس والقهقري والتخليط ولو قصد بالإرادة فكيف أن يسبح للذهن من تلقاء نفسه وإنما السانح من الملحوظ منها هو على صورة الملحوظ كما نادى فان كانت تلك القوة تحفظ وتلحظ معا عسر عليها حفظ الكثير وإن كانت تلحظ وقتادون وقت مثل هذه النفس فتحتاج إلى خازنة أيضا ويتسلسل كذلك وإن كانت تحفظ ولا تلحظ فهي هيولى منفعة قابلة لاصورة فاعلة والهيولى القابل الحامل للصورة التي تنفعل ولا تفعل جسم على ما بان خصوصا ومحفوظاته ذوات مقادير وأشكال فأين هذا الجسم وقد عاد الكلام فيه إلى ما قيل في البدن وأجزائه لكن النظر يرينا أن الذي يحفظ هو الذي يلحظ أعني به النفس الانسانية لا غير .

والدليل على ذلك أنا نشعر بذواتنا ونعلم أن النفس تعرف ذاتها وتخطر
ببال نفسها في وقت ومع أشياء مما تعرفها ولا تخطر في وقت آخر مع أشياء
أخرى فحكها في ذلك حكم المحفوظات الأخرى في كونها تخطر بالبال ولا تخطر
ولا يجوز أن يقال إنها لما خطرت ذاتها ببالها حضرت ذاتها عند ذاتها وما لم تخطر
كانت غير حاضرة عند ذاتها بل مخزونة في خزانها عند أمينها وخازنها، فكما
لا يجوز أن يقال ذلك في ذاتها فكذلك لا يقال في محفوظاتها وبطرد القياس عليه
في ذواتها وغفلتها وتأملها ويقظتها وجهلها ومعرفتها لكنها لها حالة في تصرفها
تشبه حركة المتحرك من الأجسام على ذاته بذاته ومن ذاته يتردد بها تأملها
وإدراكها لمخزونات علمها ومعرفتها بروية وقصد وإرادة لغرض مقصود
ومعلوم مطلوب كما يكون في التأمل الفكري والنظر الإرادي ويكون بغير
روية بل بالطبع وفعلها الأصلي لها بذاتها وموجبات أفعالها المختلفة في
أوقاتها وحالاتها برويتها المتردة بحسب إدراكاتها ومدرجاتها مما يخطر
ببالها من محفوظاتها ويطرأ عليها من ملحوظاتها التي تدركها من مدرجات الأعيان
والأذهان مما فتلحظ في كل وقت شيئا بعد شيء وشيئا قبل شيء لأن الملحوظ
يشغلها عن غيره والمحفوظ لا يشغلها فانها تلحظ بكلها وكنها لما تلحظه
ولا تنجزى على الملحوظات فانها في ذلك هوية واحدة وليس كذلك حالها في
الحفظ لما تحفظه وإن كان وسعها فيه يتناهي إلى حد يضيق عما يزيد عليه .

وعلى أن الجماعة من القدماء اتفقوا على حافظ غير ملاحظ يسمونه القوة
الحافظة وبيرونها جسمانية وبيننا نحن أنها لا تمكن أن تكون جسمانية ولا
يكون موضوعها الحامل لها جزء بدن الإنسان ولا كله .

فان قال قائل إنها قوة غير جسمانية وهي مع النفس ولها ، كان قوله

جائزا غير واجب لكون ما يقوله من أن الحافظ هو المدرك الملاحظ جائزا أيضا لا يمتنع بما قيل ، فان دقق النظر وقال إن الذي احتججت به من إدراكها لذاتها حالها فيه كحالها في غيره من مدركاتها وهو حصول صورة من المدرك مخزونة في خزانة الحفظ تستعاد إلى الذكر مثل غيرها .

قلنا في جوابه إن ذلك يكون بغيبة المدرك عن المدرك في وقت ما فأما مع كون المدرك هو الذات للذات فلا يغيب المدرك عن المدرك ولا يكون إدراكه بانتقاش صورة . فان قيل إنا لا ندرك أنفسنا إدراك المشاهدة كما ندرك ببصرنا بل إدراك الاستدلال من الأفعال فلا يعرف الإنسان نفسه إلا كما يعرف نفس غيره من فعلها . قيل له إن الأمر ليس كذلك بل الإنسان يشعر بذاته مع كل لذة وألم وعلم ومعرفة وإدراك وتأمل يصدر عن ذاته إذا تأمل حاله وفعله ولولا ذلك لما كان يشعر من لذته بأكثر من أنها لذة فأما إنها لذته فهو شعور منه باللذة والملذذ وكذلك الألم والمتألم . وهذا منتهى النظر وقد صبح منه شعور النفس بذاتها وغفلتها عنها واشتغالها بغيرها عن ذاتها وخطورها ببال نفسها في وقت دون وقت لاشتغالها بخواطرها عن ذاتها فكذلك قد تشتغل عما في ذاتها وعند ذاتها وكما لا تفارق ذاتها ذاتها عند اشتغالها عنها كذلك لا تفارق محفوظاتها عند اشتغالها عنها فما دعت الضرورة إلى خازن حافظ هو غيرها كما لم تدع إلى مدرك ملاحظ هو غيرها بل امتنع أن يكون غيرها فالمدركات الذهنية صور حاصلة عند النفس مع نسبتها إلى ماهي صور له ، بها يعرف العارف أعني بتلك النسب أن هذا هو هذا وليست من أنواع ما هي صور لها ولا من جواهرها لما قيل من أن نارها لا تحرق وتلجها لا يبرد والقيد منها لا يمنع القيء بل هي أعراض حصلت عن

أعراض وجواهر فصور الجواهر والأعراض الوجودية أعراض خاصة عند النفس الإنسانية يتميز منها ما هو صورة عرض عما هو صورة جوهر بميزة هي غير ميزة الجوهر عن العرض في الوجود وهي ميزة الجوهر عن العرض في الذهن حصلت في الوجود كما حصل في المعرفة إحراق النار وتبريد الثلج وليس منها ما يحرق ولا يبرد في الذهن . تمثل عليها بالكتابة في الكاغد إذا كتبت جوهرًا وعرضًا كان كله عرضًا منقوشًا في الكاغد وكذلك إذا كتبت نارا وتلجًا فالقارئ يقرأ ويفرق فيما يقرأ بين الطباع المدلول عليها بما قرأ وإن لم يكن الفرق فيما قرأ فهكذا تصور هذا .

واعرف منه قول افلاطون بعالم النفس فترى كل نفس عالمة عالمًا بما يحوى من المعلومات ونوع النفوس بأسرها عالم فيه عوالم وكذلك قوله في عالم العقل وعالم الربوبية يعنى أن في عالم الربوبية تكون المعلومات بالنسبة إلى الموجودات والمعلومات الأخرى التي في عالم العقل وعالم النفس كالمعلومات التي في عالم النفس بالقياس إلى الموجودات ، لكنك قد علمت أن من الصور الذهنية ما يكون سببا للموجود، كصورة الخلخال في نفس الصائغ ومنها ما يكون الموجود سببه كصورة الشمس وصورة القمر في ذهن العارف بها والصور العلمية في عالم الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلخال لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس إلى الإنسان فلذلك قال افلاطون بالمثل والقوالب وكيف لا وهي المثل الحقيقية بل الموجودات مثلها ونسختها وهي أم الكتاب فهكذا يجب أن تصور في معرفة الله تعالى وعلمه .

الفصل السادس

السهروردي الإشراقي^(١)

٥٨٨ / ٤٥٠

تمهيد :

لقد اعتقد كثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية أن التيارات الفلسفية قد أخذت في الانزواء والاضمحلال بعد نقد الغزالي الشديد لفلسفة الإسلام . وقد ساعدت الظروف السياسية بعد ذلك على تثبيت نقد الغزالي للفلسفة وذلك بعد سقوط الدولة الفاطمية واندحار المذاهب الباطنية واختصار الإسلام السني وتكتل المسلمين حول لواء السنة لمقاومة الغزو الصليبي على العالم الإسلامي . ولكن كان يجب أن يأخذ التطور الفكري مداه في المحيط العقلي الإسلامي رغم وجود هذه العقبات . أو بمعنى آخر كان يجب أن يصل تطور مذهب ابن سينا الحقيقي إلى نهايته الحاسمة . هذه النهاية التي أدت إلى ظهور مرحلة جديدة في الفكر الإسلامي هي المرحلة الإشراقية، وقد تزعم هذا الاتجاه الإشراقي شهاب الدين السهروردي المقتول .

نشأة السهروردي :

هو أبو الفتوح يحيى بن حبشى بن أميرك (تصغير أمير) الملقب بشهاب

١ - راجع للمؤلف : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي المقتول . وقد آثرنا أن نقدم هنا صورة موجزة للمذهب الإشراقي ، وأجلنا الإشارة إلى المراجع التي تؤرخ حياة السهروردي اكتفاء بما أوردناه في دراستنا التفصيلية للموضوع . راجع أيضا للمؤلف النشرة النقدية لكتاب هياكل النور وكتيب النعمات للسهروردي .

الدين السهروردى المقتول . وقد لقب بالمقتول لئلا يعتبر شهيدا ، ولكن أتباعه فسروا كلمة «مقتول» بما يفهم منه أنه شهيد .

وقد اختلط لقب السهروردى على بعض الكتاب والمؤرخين . فخلطوا بينه وبين غيره ممن يحملون نفس اللقب كآبى النجيب عبد القادر بن عبد الله ابن محمد بن عمويه الملقب بضياء الدين السهروردى الفقيه الصوفى المتوفى ببغداد سنة ٦٤٣ هـ ، وكذلك أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه وهو ابن أخى المتقدم ذكره وكان فقيها صوفيا شافعى المذهب له كتاب «عوارف المعارف» وتوفى سنة ٦٥٣ هـ .

أما من حيث النشأة الأولى للسهروردى الإشرافى فان المراجع لا تذكر تفصيلات كثيرة عن مولده وحياته الأولى حتى تليذه المباشرة الشهرزورى وهو (القائم بالكتاب) لا يعطى لنا إيضاحات كافية بهذا الصدد .

كان مولد السهروردى بين سنة (٥٤٥ هـ و ٥٥٠ هـ) ببلدة سهرورد من أعمال زنجان فى عراق العجم . اتصل فى شبابه الأول بأستاذه محمد الدين الجبلى فى مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه . ومجد الدين الجبلى هذا هو أستاذ الفخر الرازى ، وكانت بينه وبين السهروردى مناظرات ومساجلات . وتذكر المراجع أن السهروردى الشاب قرأ البصائر . النصيرية فى المنطق لابن سهلان الساوى على الظهير القاسمى وكان ذلك فى مدينة أصفهان التى اتصل فيها عن كثب بمذهب ابن سينا فترجم له رسالة الظير إلى الفارسية وكانت له اجتماعات بفخر الدين الماردىنى ، كما يذكر ابن أبى أصيبعة . ويذكر الشهرزورى أن السهروردى كان يفضل الإقامة بديار بكر . واتصل هناك بأمير خربوط عماد الدين قره أرسلان وأهدى إليه

كتاب الألواح العمانية. ويرجح (ماسينيون) أن السهروردي أسس مدرسة إشرافية في بلاط هذا الأمير، غير أننا نستبعد قيام مدرسة إشرافية خالصة في طور الشباب من أطوار حياة السهروردي وقبل تأليف حكمة الإشراف.

على أن أهم مرحلة في حياة شيخ الإشراف تلك التي قضاها في حلب حيث اجتمع بفقهاءها وعلمائها في عهد الملك الظاهر بن الناصر صلاح الدين، وتجادل معهم فظهر عليهم وبأن له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه وصار مكينا عنده مختصا به، فازداد تشجيع الفقهاء والمتكلمين عليه وعملوا محاضره بكفره وسروها إلى الملك الناصر صلاح الدين. وهذا هو مجمل المحنة التي أمت بشيخ الإشراف حيث أن جميع المؤرخين يذكرون أنه أعدم في قلعة حلب أو في مصر أو ترك بتضور جوعا حتى مات في سجنه ... الخ.

ولكن العباد الأصفياء المعاصر لصلاح الدين يورد القصة الكاملة لمقتل شيخ الإشراف، فيقول سنة ٥٨٨ هـ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردي وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب، أخذ بعد أيام، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ما خلا الفقهاء ابنى جليل (ويذكر ابن خلكان أن هذين الشيخين هما محمد الدين وزين الدين) فأنها قالوا: هذا رجل فقيه ومناظرته في القلعة ليست بحسن، ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجلس، في الخلاف ما ترجح لهم عليه بحجة ... وأما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه وقالوا له: أنت قلت في تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبيا وهذا مستحيل. فقال لهم: ما حداً لقدرته، أليس القادر إذا أراد شيئا لا يمتنع عليه؟ قالوا: بلى، قال: فالله قادر على كل شيء، قالوا: إلا على خلق نبي فانه مستحيل، قال: فهل يستحيل مطلقا أم لا؟ قالوا: كفرت وعملوا له أسبابا لأنه

بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم، ومن جملة أنه سمي نفسه (المؤيد بالملكوت).
ويتضح من هذا النص أن المشكلة التي أودت بحياة السهروردي إنما تتعلق
بموقفه من الإمامة، فالسهروردي يرى أن النبوة بمعنى الإمامة ممكنة دائماً
وفي كل عصر لحفظ النظام ولصلاح النوع بينما يتمسك أهل السنة بالنص
الديني الذي يجعل من النبي محمد خاتم النبيين وقد اختلفت الروايات في طريقة
مقتله؛ فمن قائل بأنه صلب ومن قائل بأنه خنق وأخيراً ذكر بعض المؤرخين
أنه منع عن الطعام حتى تلف، وكانت وفاته أو مقتله في الخامس من رجب
سنة ٥٨٧ هـ بحلب على ما يذكر ابن أبي أصيبعة وابن خلكان أما الشهرزوري
تلميذه فيذكر أن أستاذه قتل سنة ٥٨٦ هـ، وأخيراً نجد العماد الأصفهاني
المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨ هـ

مذهبه :

يعتبر المذهب الإشراقي في جملة مذهب أفلاطونياً حمل في جوانبه ما
اشتدات عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة عليه، فتأثر بنظرية الفيض
المشائية ومواقف ابن سينا وعلى الأخص في الإشارات. ويدور المذهب
حول فكرة الإشراق؛ فلاول أو نور الانوار يفيض عنه النور
الإبداعي الاول وعن هذا الصادر الاول تصدر أنوار طولية يسميها
بالقواهر العالية ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوار عرضية يسميها
بأرباب الأنواع وهي أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة في العالم الحسي.
يضاف إلى هذا أن السهروردي قد ابتدع عالماً أوسط بين العالم الحسي والعالم
العقلي أسماء بعالم البرزخ أو بعالم المثل المعلقة ويبدو أن الوضع الأنطولوجي لهذا
العالم الأوسط هو نفس وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون. وإذا كان
المشاؤون قد جعلوا العقول عشرة فإن السهروردي يجعل الأنوار في أعداد

لا حصر لها بل إنه يشير إلى كثرة لا متناهية من الأنوار التي تنشأ عند تقابل الأشعة الإشرافية والمشاهدية ، والتي تحدث أيضا كنتيجة للجبهات العقلية المختلفة . ويظهر أن تخطيط الوجود النوراني عند السهروردي سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة العقلية الواحدة والتي تتحرك حركات عظيمة لا متناهية فيظهر فيها الثراء النوراني الضخم مما يعبر عن ديناميكية الوجود المحسنة .

غير أن تفصيل الفيوضات الإشرافية عند السهروردي وتقسيمها إلى مراحل إنما وضع لغاية صوفية حيث أن إيضاح المراحل على هذا النحو إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكي ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجيا حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار .

وأخيرا فإن مذهب السهروردي لا بد من أن ينتهي إلى واحدة وجودية نورانية ، تلتقي فيها وحدة الوجود مع وحدة الشهود .

ومها قيل عن التأثير الفارسي في مذهب الإشراق إلا أننا نؤكد بطريقة حاسمة أن هذا المذهب هو استمرار للفلسفة اليونانية بالصورة الأفلاطونية المتأثرة بتيارات الفكر الفلسفي التلغيفي الذي راجت تعاليمه عند السرياني ، وانتقلت على هذه الصورة إلى المسلمين في عصر الترجمة . أما الألفاظ الفارسية القليلة التي تشيع في مؤلفات السهروردي فهي ليست سوى أدوات استخدمها المؤلف لإيهام القارئ بالأصل الفارسي للمذهب وذلك انقيادا مع نزعة الفرس الشعبية وكان السهروردي منهم .

نصوص مختارة من مؤلفات السهروردي

أولاً : الغربية الغربية

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام العالم العارف فريد عصره وشيخ أدهره الشيخ شهاب الدين السهروردي قدس الله روحه ونور ضريحه :

« مقدمة »

الحمد لله رب العالمين والسلام على عباده الذين اصطفى خصوصاً علي سيدنا محمد المصطفى وآله وصحبه أجمعين .

أما بعد : فاني لما رأيت قصة « حى بن يقظان » ضادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة متعريّة من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم الذى هو « الطامة الكبرى » المخزونة فى الكتب الإلهية، المستودعة فى رموز الحكماء ، المتخفية فى « قصة سلامان وأبسال » التى رتبها صاحب قصة « حى بن يقظان » ، وهو السر الذى ترتب عليه مقامات أهل التصوف وأضحاب المكاشفات ، وما أشير إليه فى رسالة « حى بن يقظان » إلا فى آخر الكتاب حيث قيل « ولربما هاجر إليه أفراد من الناس » إلى آخر الكلمات . فأردت أن أذكر منها شيئاً فى طرز قصة سميتها أنا « قصة الغربية الغربية » لبعض إخواننا الكرام ، وعلى الله أنوكل فيما أروم .

مبدأ القصة : لما سافرت مع أخى عاصم من ديار ماوراء النهر إلى بلاد المغرب ، لنصيد طايفة من طيور ساحل اللجة الخضراء ، فوقعنا بغتة فى

«القرية الظالم أهلها» أعنى مدينة قيروان . فلما أحس قومها أننا قدمنا عليهم
فجأة ونحن من أولاد الشيخ المشهور بالهادى ابن الخير اليماني .

أحاطوا بنا ، فأخذونا مقيدين بسلاسل وأغلال من حديد ، وجلسونا
في مقعر بئر لانهاية لسمكها .

وكان فوق البئر المعطلة التي عمرت بحضورنا قصر مشيد وعليها أبراج
عدة .

فقال لنا : لاجتاح عليكم إن صعدتم القصر متجردين إذا أمسيتم ، أما
عند الصبح فلا بد من الهوى في غيابة الجب .

وكان في قعر البئر « ظلمات بعضها فوق بعض » إذا أخرجنا أيدينا لم
نكد نراها . إلا أنا في آونة المساء نرقى القصر مشرفين على الفضاء ناظرين
من كوة . فربما يأتينا حمامات من أيوك اليمن مخبرات بحال الحمى ، وأحياناً
يزورنا بروق يمانية تومض من الجانب الأيمن الشرقى وتخبرنا بطوارق نجد ،
ويزيدنا رياح الإراك وجداً على وجد . فتسحن ونشتاق إلى الوطن .

فبينما نحن في الصعود ليلاً وفي الهبوط نهراً ، إذ رأينا الهدهد دخل من الكوة
مسلماً في ليلة قمر ، وفي منقاره رقعة صدرت « من شاطئ الواد الأيمن
في البقعة المباركة من الشجرة » .

وقال لنا : إني أحطت بوجه خلاصكما وجثتكما « من سبأ بنياً يقين »
وهو ذا مشروح في رقعة أبيكما .

فلما قرأنا الرقعة فإذا فيها أنه من الهادى أبيكما وأنه : بسم الله الرحمن
الرحيم شوقناكم فلم تشتاقوا ، ودعوناكم فلم ترتحلوا ، وأشرناكم فلم تفهموا .

وأشار في الرقعة إلى بأنك يا فلان : إن أردت أن تتخلص مع أخيك ،
فلا تنيا في عزم السفر ، واعتصمنا بحبلنا وهو جوزهر الفلك القدسي المستولى
على نواحي الكسوف .

فاذا أتيت « وادي التل » فانتض ذيلك ، وقل : الحمد لله الذي أحياني
بعد ما أماتني « وإليه النشور » وأهلك أهلك .

واقتل امرأتك « إنها كانت من الغابرين » وامض حيث تؤمر « إن دابر
هؤلاء مقطوع مصبحين » واركب في السفينة ، وقل « بسم الله مجريها
ومرسيها .

وشرح في الرقعة جميع ما هو كائن في الطريق ، فتقدم الهدهد وصارت
الشمس فوق رؤوسنا إذ وصلنا إلى طرف الظل ، فركبنا السفينة وهي تجري
بنا « في موج كالجبال » ونحن نروم الصعود على جبل طور سيناء ، حتى نزور
صومعة أبينا .

وحال بيني وبين ولدي « الموج فكان من المفرقين »

وعرفت أن قومي « موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب ؟ »

وعلمت أن « القرية التي كانت تعمل الخبائث » يجعل « عاليها سافلها »
ويمطر « عليها حجارة من سجيل منضود » .

فلما وصلنا إلى موضع يتلاطم فيه الأمواج ويتدحرج المياه ، أخذت
ظأري التي أرضعتني وألقيتها في اليم .

وكنا نسير في جارية « ذات ألواح ودسر » فخرقنا السفينة خيفة ملك
وراءنا « يأخذ كل سفينة غصبا » .

والفلك المشحون قد مر بنا على جزيرة بأجوج ومأجوج إلى الجانب الأيسر من الجودي .

وكان معي من الجن من يعمل بين يدي ، وفي حكمي عين القطر .
فقلت للجن « انفخوا فيه حتى صار مثل النار . » فجعلت سدا حتى انفصلت عنهم .

وتحقق « وعد ربي حقا » .

ورأيت في الطريق جماجم عاد وثمود ، وطففت في تلك الديار وهي خاوية على عروشها .

وأخذت الثقلين مع الأفلاك وجعلتها مع الجن في قارورة صنعتها أنا مستديرة وعليها خطوط كأنها دوائر .

فقطعت النهار من كبد السماء .

فلما انقطع الماء عن الرحي ، انهدم البناء ، فتخلص الهواء إلى الهواء .
وألقيت فلك الأفلاك على السماوات حتى طحن الشمس والقمر والكواكب فخلصت من أربعة عشر تابوتا وعشرة قبور عنها ينبعث ظل الله ، حتى يقبضني إلى القدس « قبضا يسيرا » بعد أن جعل « الشمس عليه دليلا » .

ولقيت سبيل الله ، ففطنت « أن هذا صراطى مستقيما » .

وأختي وأهلي قد أخذتها « غاشية من عذاب الله » بيانا ، فبانت في قطع من الليل مظلمة ، وبها حمى وكابوس يتطرق إلى صرع شديد .

ورأيت سراجا فيه دهن وينبجس منه نور ينتشر في أقطار البيت ، ويشعل مشكانها ويشعل سكانها من إشراق نور الشمس عليهم فجعلت السراج في قم

ثنين ساكن في برج دولاب تحته بحر قلزم وفوقه كواكب ماعرف مطارح
أشعتها إلا بارئها « والراسخون في العلم » .

ورأيت الأسد والتور قد غابا ، والقوس والسرطان قد طويا في طي
تدوار الأفلاك ، وبقي الميزان مستويا إذا طلع النجم اليماني من وراء غيوم
رقيقة متألفة هما نسجته عنا كبروريا في عالم العنصرى في عالم الكون والفساد .
وكان معنا غم ، فتر كنا نحس بالصحراء ، فأهلكتها الزلازل ووقعت
فيها نار صاعقة .

ولما انقطعت المسافة وانقرض الطريق « وفار التنور » من الشكل
المخروط ، فرأيت الأجرام العلوية ، اتصلت بها وسمعت نغماتها ودستاناتها ،
وتعلمت إنشادها ، وأصواتها تفرع سمعى كأنها صوت سلسلة تبحر على
صخرة صماء ، فتكاد تنقطع أوتارى وتنفصل مفاصلى من لذة ما أنال ولا
يزال الأمر يتكرر على حتى انقشع الغمام وتخرقت المشيمة .

وخرجت من المغارات والكهوف حتى تقضيت من الحجرات متوجها إلى
عين الحياة . فرأيت الصخرة العظيمة على قمة جبل كالطود العظيم . فسألت
عن الحيتان المجتمعة في عين الحياة المتنعة المتلذذة بظل الشاهق العظيم : أن
هذا الطود ما هو ؟ وما هذه الصخرة العظيمة ؟

فاتخذ واحد من الحيتان سبيله إلى البحر سربا . فقال « ذلك ما كنت
تبغى ، وهذا الجبل هو طور سيناء ، والصخرة صومعة أليك » . فقلت :
« وما هؤلاء الحيتان ؟ » فقال أشباهك ، أتم بنو أب واحد ، وقع لهم شبيه
واقعتك ، فهم اخوانك » .

فلما سمعت وحققت ، عانقتهم ، ففرحت بهم وفرحوا بي ، وصعدت الجبل ، ورأيت أبانا شيخا كبيرا تكاد السموات والأرض تنشق من تجلي نوره . فبقيت باهتا متحيرا منه ، ومشيت إليه ، فسلم على ، فسجدت له وكدت أنمحق في نوره الساطع .

فبكيت زمانا وشكوت عنده من حبس قيوان . قال لي « نعم ! تخلصت إلا أنك لا بد راجع إلى الحبس الغربي ، وأن القيد بعد ما خلعتة تاما . » فلما سمعت كلامه ، طار عقلي وتأوهت صارخا صراخ المشرف على الهلاك ، وتضرعت إليه .

فقال « أما العود فضروري الآن ، ولكني أبشرك بشيئين : أحدهما أنك إذا إرجعت لي الحبس يمكنك المجيء إلينا والصعود إلى جنتنا هينا متى ما شئت ، والثاني أنك تتخلص في الأخير إلى جنابنا تاركا البلاد الغربية بأجرها مطلقا . »

ففرحت بما قال . ثم قال لي « اعلم أن هذا جبل طور سيناء . وفوق هذا جبل طور سينين مسكن والدي جدك ، وما أنا بالإضافة إليه إلا مثلك بالإضافة إلى . »

ولنا أجداد آخرون حتى ينتهي النسب إلى الملك الذي هو الجد الأعظم الذي لا جد له ولا أب . وكلنا عبيده ، به نستضيء ومنه نقتبس ، وله البهاء الأعظم وله الجلال الأرفع والنور الأقهر ، وهو فوق الفوق ونور النور وفوق النور أزلا وأبدا ، وهو المتجلى لكل شيء ، و « كل شيء » هالك إلا وجهه . »

فأنا في هذه القصة، إذ تغير الحال على وسقطت من الهواء في الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين محبوساً في ديار المغرب وبقى معي من اللذة ما لا أطيق شرحه ، فانتحيت واجتهدت وتحسرت على المفارقة . وكانت تلك الراحة أحلاماً زائلة على سرعة .

نجانا الله من أسر الطبيعة وقيد الهوى ! « وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها ، وما ربك بغافل عما تعملون ^(١) » « وقل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون ^(٢) » والصلوة على نبيه وآله أجمعين .

تمت قصة الغربة الغربية

(١) سورة النمل آية ٩٥

(٢) سورة لقمان آية ٢٤

ثانياً : حكمة الإشراف

١ - الضابط السادس (في معارف الانسان)

هو أن معارف الإنسان فطرية وغير فطرية . والمجهول إذا لم يكفه التنبيه والإخطار بالبال وليس مما يتوصل إليه بالمشاهدة الحقبة التي للحكاماء العظماء لا بد له من معلومات موصلة إليه ذات ترتيب موصل إليه متتية في التبين إلى الفطريات ، وإلا يتوقف كل مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له أول علم قط ، وهو محال .

٢ - الضابط السابع (في التعريف وشرايطه)

هو أن الشيء إذا عرف لمن لا يعرف ، فينبغي أن يكون التعريف بأمور تخصه إما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص البعض أو للاجتماع . والتعريف لا بد وأن يكون بأظهر من الشيء لا بمثله وما يكون أخفى منه أو يكون لا يعرف إلا بما عرف به . فقول القائل في تعريف الآب « إنه هو الذي له ابن » غير صحيح ، فإنها متساويان في المعرفة والجهالة ، ومن عرف أحدهما عرف الآخر ، ومن شرط ما يعرف به الشيء أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء ، أو يقال « النار هو الإسطقس الشبيه بالنفس » والنفس أخفى من النار . وكذا قولهم « إن الشمس كوكب يطالع نهارة » والنهار لا يعرف إلا بزمان طلوع الشمس . وليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ ، فإن تبديل اللفظ إنما ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ . والإضافات ينبغي أن يؤخذ في حدودها السبب الموقع للاضافة ،

والمشتقات يؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما في حدها على حسب مواضع الاشتقاق .

فصل (في الحدود الحقيقية) اصطلاح بعض الناس ، على تسمية القول الدال على ماهية الشيء «حداً» ويكون دالاً على الذاتيات والأمور الداخلة في حقيقته ، ومعرف الحقيقة من الخارجيات «رسماً» واعلم أن الجسم مثلاً إذا أثبت له مثبت جزء يشك فيه بعض الناس وينكره بعضهم، كما ستعرف ذلك الجزء . فالجواهر لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى ، بل لا يكون الاسم إلا لمجموع لوازم تصوره . ثم أن كل واحد من الماء مثلاً أو الهواء إذا ثبت أن له أجزاء غير محسوسة ، ينكرها بعض الناس ، فتلك الأجزاء عندهم لا مدخل لها فيما يفهمون منه . وكل حقيقة جرمية - إذا كان الجسم أحد أجزائها وحالة لما سبق - فما تصور الناس منها إلا أموراً ظاهرة عندهم هي المقصود بالتسمية للواضع ولهم . فإذا كان حال المحسوسات كذا ، فكيف حال ما لا يحس شيء منه أصلاً ! ثم إن الإنسان إذا كان له شيء به تحققت إنسانيته ، وهو مجهول للعامة والخاصة من المشائين حيث جعلوا حده « الحيوان الناطق » واستعداد النطق عرضي تابع للحقيقة ، والنفس - التي هي مبدأ هذه الأشياء - لا تعلم إلا باللوازم والعوارض ولا أقرب إلى الإنسان من نفسه ، وحاله كذا فكيف يكون حال غيره على أنا نذكر فيه ما يجب ؟

قاعدة اشراقية (في هدم قاعدة المشائين في التعريفات)

سلم المشاؤون أن الشيء يذكر في حده الذاتي والخاص . فالذاتي -

الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر - للحقيقة الكلية التى يتغير بها جواب «ما هو؟»
يسمى الجنس ، والداتى الخاص بالشئ سموه فصلا . ولهذين نظم فى
التعريف غير هذا قد ذكرناه فى مواضع أخرى من كتبنا . ثم سلموا أن
المجهول لا يتوصل إليه إلا من المعلوم ، فالذاتى الخاص للشئ ليس بمجهول
يجهله فى موضع آخر . فانه إن عهد فى غيره لا يكون خاصا به . وإذا كان
خاصا به وليس بظاهر للجنس وليس بمجهود ، فيكون مجهولا معه . فإذا
عرف ذلك الخاص أيضا ، إن عرف بالأمور العامة دون ما يخصه ، فلا
يكون تعريفا له ، والجزء الخاص حاله على ما سبق فليس العود إلا إلى أمور
محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر ، إن كان يخص الشئ جملة بالاجتماع ،
وسنعلم كنه هذا فيما بعد .

ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتى آخر . غفل عنه ،
وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك . وليس للمعرف حينئذ أن يقول
« لو كانت صفة أخرى لا طلعت عليها » إذ كثير من الصفات غير ظاهرة .
ولا يكفى أن يقال « لو كان له ذاتى آخر ما عرفنا الماهية دونه . » فيقال :
إنما تكون الحقيقة عرفت إذا عرف جميع ذاتياتها . فإذا انقده جواز ذاتى
آخر لم يدرك ، لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة . فتبين أن الأتيان على الحد
كما التزم به المشاؤون غير ممكن للإنسان ، وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك
فأذن ليس عندنا إلا تعريفات بأمور تخص بالاجتماع .

٣ - حكومة (فى المثل الافلاطونية)

ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشئ مكانه قول المشائين فى إبطال
مثل أفلاطون : إن الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت

قائمة بذاتها ، لما تصور حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل . فاذا افتقر شيء من جزئياتها إلى المحل ، فلا حقيقة تنسبها استدعاء المحل ، فلا يستغنى شيء منها عن المحل . فيقول لهم قايل : أستم اعترقتم بأن صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض ، حتى قلتم إن الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ؟ فاذا جاز أن يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض ، جاز أن يكون في العالم العقلي الماهيات قائمة بذاتها ، ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها ، فانها كمال لغيرها ، وليس لها كمال الماهيات العقلية ، كما أن مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذاتها ، لأنها كمال أوصفة للذهن ، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى تقوم بذاتها . فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله .

ثم حكتم بأن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غيره ، وفي واجب الوجود الوجود نفسه وفي غيره عارض له زايد على الماهية . فيقول لكم القايل : استغناء الوجود عن ماهية ينضاف إليها إن كان لنفس الوجود ، فليكن الجميع كذا . وإن كانت لا أمر زايد في واجب الوجود ، فهو يخالف اقواعدكم ، ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود ، وقد بين أنه محال . وليس لكونه غير محلول ، فان عدم احتياجه إلى علة إنما كان لكونه واجبا غير ممكن . والوجوب لا يجوز أن يفسر بسبب العلة ، فانه إنما استغنى عن العلة لوجوبه . ثم وجوبه إن زاد على وجوده ، فقد تكثر وعاد الكلام إلى أن وجوبه الزايد على الوجود - الذي هو صفة للموجود - إن كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له ، فليكن كذا في جميع الموجودات . وإلا يكون لعله ، وإن كان لنفس الوجود ، فالأشكال

متوجه - فيقال : إن استغناءه إن كان لعين الوجود ، ففي الجميع ينبغي أن يكون كذا . فان قال : إن وجوبه لمالية وجوده وتمايمته وتأكده ، وكما أن كون هذا الشيء أشد أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية - بل لكمال في نفس السواد غير زائد عليه - فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتمايمته . فقد اعترف ههنا بجواز أن يكون للماهيات تمامية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج إليه كما في الوجود الواجب وغيره .

٤ - فصل في (أن النور لا يحتاج الى تعريف)

إن كان في الوجود مالا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ولا شيء أظهر من النور ، فلا شيء أغنى منه عن التعريف .

فصل (في الانوار واقسامها)

النور ينقسم إلى نور في نفسه لنفسه ، وإلى نور في نفسه وهو غيره . والنور العارض عرفت أنه نور لغيره ، فلا يكون نورا لنفسه وإن كان نورا في نفسه ، لأن وجوده لغيره . والجوهر الغاسق ليس بظاهر في نفسه ولا لنفسه على ما عرفت . والحياة هي أن يكون الشيء ظاهرا لنفسه ، والحي هو الإدراك الفعال . فالإدراك عرفته . والفعل أيضا للنور ظاهر ، وهو فياض بالذات . فالنور المحض حي ، وكل حي فهو نور محض . والغاسق إن أدرك ذاته، كان نورا لذاته ، فلم يكن جوهرًا غاسقا : وإن اقتضى البرزخ أو غاسق مامن حيث هو كذا الحياة والعلم ، لكان يجب على مشاركه ذلك ، وليس كذا . وإن فرض للجوهر الغاسق حياة وعلم لهيئة زائدة ، كان على ما سبق . وأبضا لا شك أن الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق ، وليست ظاهرة للبرزخ ، فانه غاسق في نفسه ، كيف يظهر له شيء إذ لا بد لمن يظهر له شيء أن يكون

لنفسه ظهور في نفسه ؟ فانه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته . فلما لم يكن البرزخ ظاهرا لنفسه ولا الهيئته ولا البرزخ للهيئة ولا البرزخ ، فلا يحصل منها ظاهر لنفسه . والهيئة لما لم يكن وجودها إلا لغيرها ، لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قائم بنفسه ، بل القائم منها هو البرزخ . فان كان شيء ما مدركا منها لذاته ، فلا يكون إلا ما له ذاته منها وهو البرزخ . فان البرزخ والهيئة شيان لا شيء واحد ، ودبت أنه غير ظاهر في نفسه .

إيضاح آخر . نقول : يجوز أن يكون شيء يظهر — الشيء — لغيره . كالنور العارض للمحصل — وليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته . وإذا كان شيء أظهر أمرا لغيره ، ينبغي أن يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه حتى يظهر عنده أمر ما . وإذا تقرر هذا ، فنقول : لا يجوز أن يكون أمر يظهر الشيء لنفس ذلك الشيء على أن يصير به الشيء ظاهرا عند نفسه ، إذ لا أقرب من نفسه إلى نفسه وقد خفي نفسه على نفسه ، وخفاء نفسه على نفسه لنفسه ، فلا يظهر نفسه لشيء ما أبدا . كيف ويستدعى إظهار غيره نفسه لنفسه أن يكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك ؟ والبرزخ خفي لنفسه على نفسه ، فلا يظهره عند نفسه شيء .

وأیضا من طریق آخر: لو أظهره عند نفسه شيء ، لأظهره النور وكان كل برزخ استتار ظاهرا لنفسه ، فكان حيا . وليس كذا . وأي خصوص يوجد للبرزخ بهيئات ظلمانية ، لا يوجب أن يظهره نور عند نفسه . وتقرر من جهة أخرى أن ما ظهر نفسه لنفسه ، ظهوره لنفسه ليس بهيئة ما ولا جوهر غاسق ما . قاعدة (في أن الجسم لا يوجد جسما) . وإذا دريت أنك في نفسك نور مجرد ولست تقوى على إيجاد برزخ ، فاذا كان من النور الجوهرى الحى الفاعل ما يقصر عن إيجاد البرزخ ، فالأولى أن يقصر البرزخ الميت عن إيجاد البرزخ .

المقالة الثانية :

في ترتيب الوجود

وفيها فصول

(١)

فصل

« في أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد »

لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار وغير نور من الظلمات كان جوهرها أو هيئتها ، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة ، فذاته تصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة ، وقد تبين لك استحالة ، بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة ، وأيضا النور من حيث هو نور إن اقتضى ، فلا يقتضى غير النور ؛ ولا يحصل منه نوران ، فإن أحدهما غير الآخر ، فاقضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر ، ففيه جهتان وقد بينا امتناعها . وهذا يكفي في حصول كل شيئين منه كيف كانا . وفي التفصيل نقول : لابد من فارق بين الإثنين . ثم يعود الكلام إلى ما به الاشتراك والافتراق بينهما ، فيلزم جهتان في ذاته وهو محال .

فصل (في أن أول صادر من نور الأنوار نور مجرد واحد)

وإن فرض وجود ظلمة ، فلا يحصل منه معها نور ، وإلا تعددت جهاته على ما سبق . والأنوار المجردة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة ؟ فلو صدر منه ظلمة ، لكانت واحدة ، وما وجد غيرها من الأنوار والظلمة والوجود يشهد بطلانه . فنور الأنوار لما لم يصور أن يحصل به على وحدته كثرة ،

ولا إمكان لجصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين ، فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد . ثم لا يمتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الأنوار فيتعدد جهات نور الأنوار مع ما برهن من أن الأنوار سببا المجردة غير مختلفة الحقائق . فإذا التميز بين نور الأنوار وبين النور الأول الذي حصل منه ، ليس إلا بالكمال والنقص ، وكما أن في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال ، فالأنوار المجردة حكمها كذا . والأنوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وإن اتحد القابل واستعداده ، كحايط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج ، أو ما ينعكس من الزجاج على الأرض من شعاع الشمس ، وبين أن الأرض يقبل من الشمس أتم مما انعكس عليها من الزجاج أو ما يقبل من السراج ، لا يخفى أن التفاوت في الكمال والنقص بينها ليس إلا لتفاوت المفيدين ههنا . وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل ، كما يقع من شعاع الشمس على البلور والشبح والأرض ، فإن الذي يقبل البلور أو الشبح مثلا أتم . والنور المجرد لا قابل له ، فما وراء نور الأنوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله . وكما أن نور الأنوار لا آلة له ، بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص .

سؤال : الماهية النورية من حيث هي لا تقتضى الكمال ، فتخصصها بنور النور ممكن معلول ؟

جواب : هي كلية ذهنية لا تخصص نفسها بخارج ، وما في العين شيء واحد ، ليس أصل وكمال ، وللهذه اعتبارات لا تصور على العيني .

وما قيل « إن القاييم بذاته لا يقبل الكمال والنقص » تحكم قد سبقت

الإشارة إليه . يلي الأنوار العارضة على الأنوار المجردة - التي سنشير إليها -
يكون التفاوت بينها من وجهتين : رؤية الفاعل والقابل . فثبت أن أول حاصل
بنور الأنوار واحد ، وهو النور الأقرب والنور العظيم ، وربما سماه بعض
الفيلسوفية « يهمن » فالنور الأقرب فقير في نفسه غنى بالأول ووجود نور
من نور الأنوار ليس بأن يتفصل منه شيء ، فقد علمت أن الاتصال
والاتصال من خواص الأجرام ، وتعالى نور الأنوار عن ذلك أولا بأن
ينتقل عنه شيء ، إذ الهيئات لا تنتقل ، وعلمت استحالة الهيئات على نور
الأنوار . وقد ذكرنا لك فصلا يتضمن أن الشعاع من الشمس ليس إلا على
أنه موجود به فحسب ، فهكذا ينبغي أن تعرف في كل نور شارق عارض
أو مجرد ، ولا تتوهم فيه نقل عرض أو انفصال جسم .

فصل (في بيان ان حركات الافلاك ارادية وفي كيفية صدور الكثرة عن نور

الانوار)

البرزخ الميت لا يدور بنفسه ، فان كل ماله مقصود يقصده ويصل اليه
وبفارقه بنفسه ، فليس ميت ، إذ الموات إذا قصد بنفسه طبقا إلى شيء
لا يفارق مطلوبه ، فانه يلزم منه أن يكون طالبا بالطبع لما يهرب عنه طبعاً ،
وهو محال . والبرزخ العلوية كل نقطة تقصدها ، تفارقها . ولا قاصر لها ،
إذ لا سلطنة للسافل على العالي . وليس بعضها مزاحماً للبعض ، إذ لا مدافعة
بين المحيط والمحاط اللذين كل واحد منهما لا يفارق موضعه ، كيف ولها
حركات مختلفة ويشارك الكل في حركة يومية ؟ وليست الحركة اليومية
قسرية ، فان القسرية لا تمكن من حركة أخرى ، ولا يتحرك الجسم في حالة
واحدة بحركتين مختلفتين بذاته ، فلا بد وأن يكون شيء من حركات

الأفلاك بالعرض وشئ منها بالذات كالماز في السفينة على خلاف حركتها، فيقبل أحدهما بذاته ، والآخر بتوسط ما هو فيه فلا يكون الحركة اليومية — التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية — إلا من محيط ، ولكل واحد حركة أخرى . ومحرك كل واحد من هذه البرازخ حتى بذاته ، فيكون نوراً مجرداً . ويلوح لك من هذا أيضاً أن البرازخ مقهورة للأنوار ، والأفلاك آمنة من الفساد والشهوات والغضب ، فليست الحركة المراد برزخي ، فتكون لمقصد نوري . والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة ، فلا بد لها من برازخ كثيرة ، وكل هذه غير غنية بل مفتقرة في تحققها وكالاتها إلى نور مجرد .

ولما لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب وليس في النور الأقرب أيضاً جهات كثيرة — فانه يرجع الكثرة فيه إلى كثرة جهات ما يقتضيه فيقضى إلى تكثر نور النور وهو محال — وفي البرازخ كثرة ، فان حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور ، لوقف الوجود عنده . وليس كذا ، إذ في البرازخ كثرة وفي الأنوار المدبرة . وإن حصل من النور الأقرب أيضاً نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر فلم يتأذ إلى البرازخ ثم مادام كل واحد نوراً ، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الفاسق ، فلا بد وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجرد . فان له فقراً في نفسه وغنى بالأول . فله تعقل فقره ، وهو هيئة ظلمانية له . وهو يشاهد نور الأنوار ، ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الأنوار ، إذا الحجاب إنما يكون في البرازخ والفواسق والأعاء ، ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا للأنوار المجردة بالكلية . فيما يشاهد من نور النور ، يستفسق ويستظلم

نفسه بالقياس إليه ، فان النور الا^{تم} يظهر النور الا^{نقص} : فيظهر فقره له واستنساق ذاته عن مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة إليه ، يحصل منه ظل هو البرزخ ظله والنور القايم ضوه منه ، وظله إنما هو لظلمة فقره . ولاننا نعى بالظلمة إلا ما ليس بنور في ذاته هيئنا .

قاعدة (في كيفية التكثر) . النور السافل إذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب ، يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه ، فالنور الا^{قرب} يشرق عليه شعاع من نور الا^{نوار} . فان قيل : يلزم أن يتكثر جهة نور الا^{نوار} باعطاء الوجود والإشراق ، يقال : الممتنع الموجب المتكرر إنما هو أن يوجد شيان عنه عن مجرد ذاته ، وليس هيئنا كذا . أما وجود النور الا^{قرب} ، فلذاته فحسب وأما شروق نوره عليه ، فإصلوح القابل وعشقه إليه وعدم الحجاب فهيئنا جهات كثيرة وعلة قابلية وشرايط . والشئ الواحد يجوز أن يحصل منه لاختلاف أحوال القوابل وتعدد ما أشياء متعددة مختلفة .

فصل (في كيفية صدور الكثرة عن الواحد الاحلوترتيبها)

النور الا^{قرب} لما حصل منه برزخ ونور مجرد ، ومن هذا نور مجرد آحز وبرزخ ، فاذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك^{العالم} والعنصرى وتعلم أن الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية ، فيستهي للترتيب إلى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر وإذا صادفنا في كل برزخ من الا^{ثيريات} كوكباً ، وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها ، فلا بد لهذه الأشياء من إعداد وجهات لا تنحصر عندنا . فعلم أن كرة الثوابت لا تحصل من النور الا^{قرب} ، إذ لا يعنى جهات الإقتضاء فيه بالكواكب

الثابتة . فهو إن كان من أحد من العوالم ، فليس فيه جهات كثيرة سببا على رأى من جعل في كل عقل جهة وجوب وإمكان لا غير . وإن كان من السوافل ، فكيف يتصور أن يكون أكبر من برازخ العوالم وفوقها ، وكواكبه أكثر من كواكبها ويؤدى إلى المحالات . فلا يستمر على هذا الترتيب الذى ذكره المشاؤون . وكل كوكب في كرة الثوابت له تخصص لا بد له من اقتضاء ومقتضى بتخصص به .

فاذن الأنوار القاهرة - ومعى المجردات عن البرازخ وعلايقها أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين . ومنها : مالا يحصل منه برزخ مستقل ، فان البرازخ المستقلة أعدادها أقل من عدد الكواكب ، وهى مرتبة فيحصل من النور الاقرب ثان ، ومن الثانى ثالث ، وهكذا رابع وخامس مبلغ كثير . وكل واحد يشاهد نور الأنوار ويقع عليه شعاعه . والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض . فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة ، حتى أن القاهر الثانى يقبل من النور السانح من نور الأنوار مرتين : مرة منه بغير واسطة ، وباعتبار للنور الأقرب مرة أخرى . والثالث أربع مرات : ينعكس مرتا صاحبه عليه ، وما يقبل من نور الأنوار بغير واسطة ومن النور الاقرب . والرابع ثمانى مرات : أربع مرات من انعكاس صاحبه ، ومرتا الثانى ، ومرة من النور الاقرب . ومن نور الأنوار بغير واسطة . وهكذا يتضاعف إلى مبلغ كثير - فان الأنوار المجردة العالية لا يحجب بين السافلة وبين نور الأنوار إذ الحجاب من خاصية الابعاد وشواغل البرازخ - مع أن كل نور قاهر يشاهد نور الأنوار ، والمشاهدة غير الشروق

وفيض الشعاع على ما علمت . فاذا تضاعفت الأنوار السانحة هكذا من نور
الأنوار ، فكيف مشاهدة كل عال وإشراق نوره على سافل من غير واسطة
وبواسطة تضاعفة الانعكاس !

واعلم أن الأشعة البرزخية إذا وقعت على برزخ ، يشتد النور فيه
لأعداد . وقد يجتمع في محل واحد ما لا يتمايز أعداده إلا بتمايز العسل ،
كأشعة شرج في حائط ، فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض . وليس هذا
كشيء يشتد من مبدء واحد أو من مبدئين ، ويبقى بعدهما الشدة ، ولا كأجزاء
علة لواحد كيف كان . وقد يجتمع إشراقات ما كثيرة في محل واحد مثل
شوقين إلى شيئين في محل واحد هيئنا ، ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل
إشراق ، بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعددة على حى لا يغيب ذاته
عنه . ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كل واحد فيحصل عدد من القواهر
المرتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الأشعة التامة ،
وهى القواهر الأصول الأعلون . ثم يحصل من هذه الأصول بسبب
تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها - كما بمشاركة جهة الفقر مع
الشعاعات . وكذا بمشاركة الاستفتاء القهر معها ، وكذا بمشاركة جهة القهر معها
وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركات أشعة قاهر واحد بعضها
مع بعض ، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها ، وبمشاركات
ذواتها الجوهرية ، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض
أشعة غيره - أعداد وبمشاركات أشعة الجميع سببا الضعيفة النازلة في الجميع مع
جهة الفقر حصل الثوابت وكرتها وصور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة
أشعة بعض مع بعض . وبمشاركات الأشعة مع جهة الاستفتاء والقهر
والمحبة والمناسبات العجيبة بين الأشعة الشديدة الكاملة والبواقي تحصل

الأَنْوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية وظلمات البسايط والمركبات
العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت .

فبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو « صاحب الطلسم »
والنوع القاييم النورى . وبحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام المحبة
والقهر والإعتدال لمبادئها يختلف فى الكواكب وغيرها ما يوجد سعدي
ونحسية واعتدالا . والأَنْواع النورية القاهرة أقدم من أشخاصها أى متقدمة
عقلا . والإمكان الأشراف بمقتضى وجود هذه الأَنْواع النورية المجردة .
والأَنْواع ليست فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات ، فانه لا يكون من الإنسان ،
غير الإنسان ، ومن البر غير البر . فالأَنْواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد
الاتفاق ولا عن مجرد تصور نفوس محرّكة للفلك وغايات ، لأن تصوراتها
من فوقها إذ لا بد من علل لها . وما يسموه عناية سنبطله . والصور النوعية
المتنقشة فى المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة ، إذ هى لا تنفعل
عما تحتها ولا يكون الصور العارضة فى بعضها حاصلة عن صور عارضة فى
بعض ، فانه ينتهى إلى تكثر نور الأَنْوار . فلا بد وأن يكون نوعها قايما
بذاته فى عالم النور ثانيا .

ولا يتصور أن يوجد الأَنْوار القاهرة المتكافئة عن نور الأَنْوار معا ،
إذ لا تصور لكثرة عنه ، فلا بد من متوسطات معرّبة طولية . وليست
القواهر العالية المترتبة أصحاب أصنام متكافئة ، فيجب أن يكون أصحاب
الأصنام المتكافئة عن الأعلى ، وتكثرها بمناسبات أشعة فى الأعلى . وإن
كان يتصور فضيلة ما فى أصحاب الطلسمات ونقص ما لا أجل كمال الأشعة
المتنقشة لها ونقصها ، فيقع فى الطلسمات مثلها ، حتى يكون نوع متساطا

على نوع من وجه لا من جميع الوجوه . ولو كانت الترتيبات الجمعية في
الأفلاك عن الأعلين المترتين ، لكان المريخ أشرف من الشمس مطلقا ومن
الزهرة . وليس كذا ، بل بعضها أعظم كوكبا وبعضها أعظم فلكا، وبينها
تكافؤ من وجوه أخرى . فبين أربابها - أى أصحاب الأصنام - أيضا
كذا . والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها لا تبتنى على الاتفاقات ، بل على
مراتب العلل .

فالأنوار المجردة تنقسم إلى أنوار قاهرة وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ
لا بالانطباع ولا بالتصريف - وفي الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلنون
وأنوار قاهرة صورية أرباب الأصنام ، - وإلى أنوار مدبرة للبرازخ ،
وإن لم تكن منطبعة فيها ، تحصل من كل صاحب صنم في ظله البرزخى
باعتبار جهة عالية نورية - والبرزخ إنما هو من جهة فقرية ، - إذا كان
برزخه قابلا لتصرف نور مدبر . والنور المجرد لا يقبل الاتصال والاتصال
فإن الاتصال وإن كان عدم الاتصال . والأعلنون جهات فقرم تظهر في
البرزخ المشترك ، ويظهر أيضا في أصحاب العلسمات جهات فقر الأعلين
بجهة فقرية تنقص من نوريته . والفقر في السافلين أكثر منه في الأعلين .
والنهاية في الترتيبات واجبة ، فلا يلزم من كل قاهر قاهر ، ولا عن كل كثرة
كثرة ، ولا عن كل شعاع شعاع ، وينتهى البعض إلى مالا يقتضى شيئا
أصلا ، وإن كان لزوم الكثرة إنما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر
عن قاهر .

وإذا كانت الأفلاك حية ولها مدبرات ، فلا يكون مدبراتها علها ، إذ
لا يستكمل العلة النورية بالجواهر الفاسق . ولا يقهرها الفاسق بالعلاقة ، فإن

النور المدير مشهور من وجهه بالعلاقة فيكون مديرها نوراً مجرداً قد نسميه « النور الإلهي » . هذا يرشدنا إلى أنه لما كان من لدن الأول ضروري جهات قهر ومحبة ، وفي القواهر جهة استغراق يقرب واستنارة ، فتركبت الأقسام في المعلولات ، فصارت هكذا : نور الغالب عليه للقهر ، ونور الغالب عليه المحبة ، وغاسق فيه القهر من المستنيرات في الكواكب ، وغاسق الغالب فيه المحبة أيضاً من المستنيرات الكوكبية وغواسق غير مستنير الغالب فيها القهر وهي الأثيريات المنبثقة عن الفساد المؤثرة ، وغواسق الغالب عليها المحبة ، والذل وهي العناصر المطيعة لها العاشقة لأضوائها القبيحة عند احتجابها عنها . ثم النار لما قربت من الأثيريات ، لزمها أيضاً قهر على ما تحتها ، وسند كر شرح ذلك إن شاء الله تعالى .

واعلم أن لكل علة نورية بالنسبة إلى المعلوم محبة وقهراً ، والمعلول بالنسبة إليها محبة يلزمها ذل . ولأجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسيم النورية والغاسقية ، والمحبة والقهر ، والعز اللازم للقهر بالنسبة إلى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة إلى العالي واقعاً على ازدواج ، كما قال تعالى « ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون . »

فصل (في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراف)

لما تبين أن الإبصار ليس من شرطه إنطباع شبح أو خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر ، فتور الأنوار ظاهر لذاته على ما سبق ، وغيره ظاهر له « فلا يغرب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في

الأرض ، إذ لا يحجبه شيء عن شيء ، فعلمه وبصره واحد ونوريته قدرته ، إذ النور فياض لذاته .

والمشاؤون وأتباعهم قالوا : علم واجب الوجود ليس زائداً عليه ، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة . وقالوا : وجود الأشياء عن علمه بها . فيقال لهم : إن علم ثم لزم من العلم شيء ، فيتقدم العلم على الأشياء يكون وعلى عدم العيبة عن الأشياء . ، فإن عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحققها . وكما أن معلوله غير ذاته ، فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته . وأما ما يقال « إن علمه يلزمه منطوق في علمه بذاته ، كلام لا طائل تحته ، فإن علمه سلبى عنده ، فكيف يندرج العلم بالأشياء في السلب ؟ والتجرد عن المادة سلبى ، وعدم الغيبة أيضاً سلبى ، فإن عدم الغيبة لا يجوز أن يعنى به الحضور ، إذ الشيء لا يحضر عند ذاته - فإن الذى حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال إلا فى شيئين - بل أنعم ، فكيف يندرج العلم بالغير فى السلب ؟ ثم الضاحكية شيء غير الإنسانية ، فالعلم بها غير العلم بالإنسانية والضاحكية عندها عندنا ما انطوى فى العلم بالإنسانية ، فإنها ما دلت مطابقة أو تضمننا عليها ، بل دلالة خارجية . فإذا علمنا الضاحكية ، إحتجنا إلى صورة أخرى ، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة . وأما ما ضربوا من المثال فى الفرق بين العلم التفصيلى بمسائل وبين العلم بالقوة بها وبين مسائل ذكرت فوجد الإنسان من نفسه علماً بجوابها ، لا ينفع . فإن ما يجد الإنسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة . وهذه القوة أقرب مما كانت قبل السؤال ، فإن للقوة مراتب ، ولا يكون عالماً بجواب كل واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد . وواجب الوجود منزّه عن هذه

الأشياء ثم إذا كان « بسيم » غير « باه » ، فسلب ما كيف يكون علماً بها وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من النظام ؟ وإن كان علمه بالأشياء حاصلاً من الأشياء ، فليطلب العناية المتقدمة على الأشياء والعلم المتقدم .

فأذن الحق في العلم هو قاعدة الإشراق ، وهو أن علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهراً لذاته ، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له أما بأنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية . وذلك إضافة وعدم الحجاب سلبى . والذي يدل على أن هذا القدر كاف ، هو أن الإبصار إنما كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب . فإضافته إلى كل ظاهر له إبصار وإدراك له ، وتعدد الإضافات العقلية لا يوجب تكثراً في ذاته . وأما العناية ، فلا حاضل لها . وأما النظام ، فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى . وهذه العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقايق النورية ذوات الطلسمات وهي في نفسها غير صحيحة . وإذا بطلت ، تعين أن يكون ترتيب البرازخ عن تراتيب الأنوار المحضة وإشراقاتها المندرجة في النزول العلى الممتنع في البرازخ .

واعلم أنه إذا كان في سطح ما سواد وبياض ، يترأى البياض أقرب لأنه أشبه بالظاهر الأشبه بالقريب ، والسواد أبعد لمقابل ما قلنا . ففي عالم النور المحض المزه عن بعد المسافة كل ما كان أعلى في مراتب العلل ، فهو أدنى إلى الأدون لشك ظهوره . فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى وإذا كان هو أقرب ، كان هو أولى

بالتأثير في كل ذات وكما لها ، والنور هو مغناطيسي القرب .

قاعدة (في بيان جواز صدور البسيط عن المركب) النور القاهر يجوز أن يحصل منه باعتبار أشعته أمر لا يمثاله ، بل يصدر ما يصدر عن بعض الأعلين من ذاته وباعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه ، فيصير كجزء للعلة ، فيحصل من المجموع المملول مخالفاً له . ثم المملول يقبل من أشعة أخرى مما قبلت علته وزيادة شعاع من علته ، فيقع اختلافات كثيرة في القواهر . ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها ويجوز أن يكون البسيط حاصلًا من أشياء مختلفة .

قاعدة (في بيان أقسام أرباب الأصنام) ومن القواهر النازلة ما يقرب من النفوس ، ولما أن من النفوس ما احتاج إلى توسط الروح النفساني، ومنه ما يكون لشدة نقصه لا يحتاج إلى ذلك - كالنفس النباتية - ومن المعادن ما يقرب من هيئة النبات - كالمرجان - ، ومن النبات ما يقرب من الحيوان - كالنخل ، - ومن الحيوان ما يقرب من الإنسان في كمال القوة الباطنة وغيرها - كالقرد وغصيره ، - فالطبقة العالية فازلها يقرب من الطبقة السافلة ، والطبقة السافلة عالياً في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية ، ومن الأنوار المتصرفة البشرية ما كان يكاد عقلاً ، وفي الزول منها ما كاد يكون كبعض البهايم ، فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نوراً متصرفاً ، ولا يستحق أن يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف هو فيه لنقص في جوهره . والأنوار القاهرة وإن كان سافلها يتضاعف فيه جهات الإشراق ، إلا أن الضعف الذي

فى الجوهر لا ینجیر بالنور المستعار ، لاسیما إذا كان ذلك النور من
العوالى . فالأنوار القاهرة التى توجب العناصر لها عناية بها ، أى لیس
بینها و بین صنمها واسطة أخرى مثل النور المتصرف لتقیصها وقصورها
عن إفادة نور مجرد ، ولعدم استعداد الصنم أيضا . وكذا غیرها من
مركبات الجمادات .

الفصل السابع

أبو الوليد بن رشد^(١)

الشارح الأكبر

٥٢٠/٥٩٥ - ١١٢٦/١١٩٨ م

نشأته وسيرته

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود في قرطبة سنة ١١٢٦/٥٢٠ م وكانت قرطبة في ذلك العصر من أهم مراكز العلم والحضارة الإسلامية في الأندلس . أما أبوه فهو أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة ، وكان جده

١ - استقينا ما أوردناه عن ابن رشد من المصادر التالية:

— تاريخ الفلسفة في الإسلام . تأليف دي بور ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريبة .

الطبعة الثالثة ١٩٥٤ ص ٢٩٤

— تاريخ الفكر الأندلسي : تأليف أنجيل جنتا بالنتيا . ترجمة - بين مؤنس ص

٣٥٣ وما بعدها .

— ابن رشد وفلسفته الدينية : للدكتور محمود قاسم .

— مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد : مقدمة وتحقيق الدكتور محمود قاسم .

— ابن رشد : عباس محمود العقاد (سلسلة نواين الفكر العربي)

— تاريخ الفلسفة العربية : حنا الفاخوري الجزء الثاني .

— مقال ابن رشد : كارا ديفو (دائرة المعارف الإسلامية)

- Munk : Mélange de philosophie juive et arabe Paris 1859

- Ernest Renan : Averroès et l'Averroïsme Paris 1900

- Gauthier : (L.) Ibn Rochd Paris 1900

- Quadri : La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès, traduit par Roland Huret, Payot Paris, 1947.

أبا الوائيد من ألمع فقهاء الأندلس وأكثرهم تضلعا ، وقد ولي منصب قاضى
القضاة فى الأندلس ، وعرفت له مباحث جليلة فى الفلسفة وفى الفقه وفى
الشرعيات على وجه العموم .

نشأ ابن رشد إذن فى بيت علم ودين فأقبل منذ نعومة أظفاره على
ضروب المعرفة التقليدية التى كان يموج بها العصر ، وكان يحدوه شغف كبير
للاستزادة ومتابعة القراءة والدرس . درس ابن رشد الفقه أولا على مذهب
مالك ، ثم عكف على الأدب شعره ونثره فأخذ منها بتصيب كبير ، ولم يكد
يفرغ من دراسته الأدبية حتى انصرف إلى الطب والرياضيات والحكمة .
وكان من بين أساتذته فى هذه العلوم ، ابن بشكوال وابن مسرة وأبى
جعفر هارون .

وسمع به عبد المؤمن الموحدى الذى خلف ابن تومرت ، فدعاه إلى
مراكش واستعان به فى إنشاء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها .

وبعد هذه الفترة نجد ابن رشد يتصل بأبناء زهر الأطباء ، فتكون
ثمرة هذا الاتصال كتاب «الكليات» وقد ألفه ابن رشد فى مباحث الطب
النظري وقد عرف هذا الكتاب عند الأوربيين فى القرون الوسطى باسم
«Colliget» وقد أكمل أبو مروان بن زهر الجزء العملى لهذا الكتاب فى كتاب
أسماء «التيسير» ويقال إن أبا مروان وضعه بإيعاز من ابن رشد لتكتمل
به الموسوعة الطبية العربية .

ونجد ابن رشد بعد ذلك يتصل بأبى يعقوب يوسف حوالى سنة ١١٦٩م
وهو الذى خلف أباه عبد المؤمن على دولة الموحدين فى مراكش . وكان
أبو يعقوب محبا للعلم والعلماء ، ميالا للفلسفة ومباحثها . وكان وزيره ابن

طفيل قد أشاد في مجلسه بذكر ابن رشد ومنزلته العلمية ، فاستدعاه الخليفة ، وأكرمه ، وجعله من خاصته . وتحقق الخليفة من فضله وعلمه ، فقد لاحظ انصرافه إلى الدرس والمطاعة ، وابتعاده عن مجالس اللهو ، فعينه قاضيا في شبيلية عام ١١٦٩ م ، ثم عينه سنة ١١٧١ م قاضيا في قرطبة ، ثم استدعاه عام ١١٨٢ م وعينه طبيبا خاصا له ، ثم لم يلبث أن عينه قاضيا لقضاة قرطبة . وفي خلال هذه الفترة ، وأثناء صلته بأبي يعقوب ، عكف ابن رشد على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها ، وتوصل إلى تخليصها - إلى حد ما - من شوائب الأفلأطونية المحدثة . ويقال إن ذلك كان بفضل توجيه ابن طفيل له بعد أن شكا إليه الخليفة من غموض النصوص الأرسطية المترجمة إلى العربية .

وظل ابن رشد محتفظا بمكانته الممتازة لدى أبي يوسف الملقب بالمنصور والذي خلف أباه «أبا يعقوب» في الحكم عام ١١٨٤ م . ولكن ارتفاع منزلة أبي الوليد لدى بيت الخلافة أثار الحسد والحقد عليه لدى الفقهاء الأمر الذي دفعهم إلى توجيه تهمة الكفر والزندقة إلى الفيلسوف ابن رشد عام ١١٩٥ م . وقد اختلفت الروايات في طريقة تكفيره ، إلا أنها ترجع في مجملها إلى اشتهاره بالتبحر في علوم الأوائل من الفلاسفة . واجتمع له فقهاء قرطبة وقضااتها ، واستجوبوه ، ثم عملوا محضرا بكفره وزندقته واتهموا تعاليمه بأنها كفر محض ، وصرحوا باللعنة على من يقرأها . فأمر الخليفة بإحراق كتبه علانية ومنع تداولها ، وسرى هذا الأمر على كتب الفلاسفة جميعا فأحرقت ، ماعدا كتب الطب والحساب ومبادئ علم الهيئة .

وقد كان من الممكن أن تؤدي هذه المحنة بحياة ابن رشد لولا بقية تقدير

لهذا الفيلسوف في نفس الخليفة الذي أمر بالاكْتفاء بنفيه إلى قرية يهودية تقع إلى الجنوب الشرقي من قرطبة وتسمى أيسانة .

وحقيقة الأمر أن أبا يوسف - وكان في حرب مع ألفونس التاسع ملك قشتالة - أحس بحاجته إلى استجلاب رضا الشعب ومؤازرته له ، وكانت للفقهاء سلطة كبيرة على جموع الناس وكانتهم ، فاستجاب أبو يوسف لدعواهم وأنزل العقاب بأبي الوليد ، وهذا هو السبب الحقيقي لنكبة ابن رشد . وظروف المحنة هنا تكاد تتطابق في ظروف المحنة التي أودت بحياة السهرودي الشاب في المشرق الذي تألب عليه الفقهاء فاستجاب صلاح الدين لدعواهم إبان فترة الحروب الصليبية .

ولكن الخليفة ما لبث - بعد أن هدأت الأحوال - أن أخلى سراح ابن رشد ، وأباح دراسة الفلسفة ، ويقال إن جماعة من وجهاء إشبيلية توسطوا لدى الخليفة للإفراج عن الفيلسوف . فأفرج عنه ودعاه إلى بلاطه في مراکش ، حيث توفي سنة ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م وعمره اثنان وسبعون سنة ، ودفن بمراكش ثم نقل جثمانه إلى قرطبة حيث دفن إلى جوار أجداده .

آثاره :

أولا : مؤلفاته الفلسفية والكلامية التي وضعها بنفسه :

١ - تهافت التهافت .

٢ - المقدمات في الفلسفة وهو في اثنى عشر مقالة معظمها في المنطق .

٣ - مقالتان عن اتصال العقل الفعال بالإنسان وموجز في المنطق .

٤ - رسائل أخرى بقيت لنا ترجماتها العبرية .

- ٥ - فعل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .
- ٦ - الكشف عن مناجم الأدلة في عقائد الملة ، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من العبث المزيفة والبدع المضلة .

ثانيا : مؤلفاته في الفقه والفلك والطب :

- ١ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد .
- ٢ - رسالة عن « حركة الفلك »
- ٣ - كتاب عن « استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة »
- ٤ - مختصر لكتاب المجسطي ، ولدينا ترجمة عبرية له .
- ٥ - كتاب الكليات .
- ٦ - وضع ابن رشد شروحا على أرجوزة ابن سينا في الطب، وشروحا على بعض مؤلفات جالينوس .

ثالثا : شروحه على مؤلفات أرسطو :

- ١ - وضع ابن رشد شروحا مطبولة لكتب أرسطو التالية : البرهان ، السماع الطبيعي ، السماء والعالم ، النفس ، ما بعد الطبيعة .
- ٢ - وضع ابن رشد أيضا شروعا متوسطة للكتب السابقة ، وأضاف إليها شرحا للأورجانون ، ومعه كتاب إيساغوجي لفرفوريوس وشروحا لكتاب « الكون والفساد » و « الآثار العلوية » و « الأخلاق إلى نيقوماخوس »
- ٣ - ولابن رشد شروح صغرى للكتب السالفة ماعدا كتاب الأخلاق وكتاب الطبيعيات الصغرى .

وشرح ابن رشد كذلك المقالات التسع، الأخيرة من كتاب «الحيوان»
وتوجد ترجمات لاتينية لهذه الكتب كلها، كما توجد تراجم عربية لأكثرها
أما في العربية فلم يبق منها إلا القليل .

ولابن رشد تلخيص لكتاب الجمهورية لأفلاطون . سماء «جوامع
سياسة أفلاطون»

مجهود الفلسفي :

لازبد أن نعرض بالتفصيل لمجهود ابن رشد الفلسفي - وقد نتصدى
لهذا العمل في موضع آخر - وإكتنا نكتفي باستعراض المخطوط العريضة
لعمله في هذا المجال .

١ - ابن رشد وأرسطو - كان ابن رشد يعتقد أن الحق ما جاء به أرسطو،
ولهذا نراه يستصغر شأن علم الكلام الإسلامي وينقد مدارسه . لأن هذا
العلم - في نظره - يحاول أن يثبت أشياء يتعذر إثباتها عن طريق مناهجه .
وقد تعصب ابن رشد للمنطق الأرسطي وكان يرى أن سعادة الإنسان
تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق .

وكذلك فقد تعمدى لشرح النصوص الأرسطية ولخصها وعلق عليها،
وحاول جاهدا تخليصها من الشوائب الأفلاطونية الحديثة، ومع هذا فلا
يمكن أن يقال إنه اقترب تماما من أرسطو الحقيقي، بل لقد تأثر ببعض
آراء الشراح وكانت له تفسيراته وآراؤه الخاصة التي يعرضها في سياق
شروحه ومؤلفاته .

٢ - التوفيق بين الفلسفة والدين - على أن أهم مواقف ابن رشد وأكثرها

أصالة في مجال النظر الفلسفي هي محاولته التوفيق بين الحكمة والشرعية أي بين الفلسفة والدين . يرى ابن رشد أن ما جاء في الكتاب حق وأن الإيمان به واجب ، وكذلك فإن الدين يوجب النظر العقلي الفلسفي ، إذ الفلسفة لا تناقض الدين بل تدعمه وتفسر رموزه . والعلم على وجه العموم موافق للدين ، والدين موافق للعلم . وحقيقة الأمر أن للشرع ظاهراً وباطناً فإذا خالف الظاهر الباطن وجب تأويله ، ولكن التأويل يجب أن يمحصر في أهل البرهان أي الفلاسفة فهم وحدهم الذين يستطيعون فهم مراميهِ على ضوء العقل ، والعقل هو الذي يبين ما يمكن تأويله وعلى أي وجه يكون التأويل ، وهو الذي يكشف عن الحقائق العليا . على أنه يجب حجب تأويلات الفلاسفة عن العامة . ولا يصح تأويل النصوص الدينية على طريقة المتكلمين ، لأن أدلتهم لا تثبت للنقد ، وكذلك أيضاً براهمين الفارابي وابن سينا القائمة على معنى الوجوب والإمكان .

ويتهى ابن رشد إلى إثبات أن الشريعة تتفق مع الحكمة فالعلاقة بينها كالعلاقة بين النظرية والتطبيق ، فبينما تبحث الفلسفة عن الحق المطلق وهو أسمى دين نجد المجال الصحيح للدين ينحصر في إصلاح الناس بأخذهم بالطاعة والأعمال حتى تتحقق سعادتهم في المجتمع ، وعلى الرغم من اتفاقه مع حقائق العلم والفلسفة عن طريق التأويل إلا أنه لا يستهدف إعطاء الناس علماً بل يوجههم إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة .

٣ - الله والنفس والعالم

حاول ابن رشد التوفيق بين القول بحدوث العالم - على رأى الغزالي - والقول بقدمه عند المشائين . ولكنه أظهر في محاولته هذه اجتماعاً من الموقف

الأول بقدر ما سجل اقترابا ظاهرا من الموقف المشائي؛ فهو يرى أن العالم في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. والوجود لا يصدر عن العدم وكذلك فإن العدم لا يحصل من الوجود لأن كل ما يحدث هو خروج من القوة إلى الفعل ورجوع إلى القوة بعد الفعل.

ويتألف الوجود الطبيعي من الصورة والهيولى — كما يقول أرسطو — ولا انفصال لإحدهما عن الأخرى إلا في الذهن، وبذلك تبطل دعوى أفلاطون في قوله بالصور العيانية المثالية.

وتنظيم الموجودات في مراتب فتوجد الصورة المادية أو الجوهرية في مرتبة وسطى بين العرض المجرد والصورة المفارقة وكذلك فإن الصورة الجوهرية متفاوتة المراتب أيضا، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل.

وتؤلف الصور جميعا من الذات الإلهية — وهي الصورة الأولى للعالم — إلى الصورة الهيولانية — وهي أدنى الصور -- سلسلة واحدة متصلة بعضها فوق بعض.

أما العالم أو الكون الذي يخضع للتغير فإنه من حيث أزليته يستلزم حركة أزلية تنعقد بدورها إلى محرك أزلي إذ أن العالم غير حادث أو ممكن بل هو كل متحرك منذ الأزل ضرورة، وله محرك أزلي هو موجوده ومنشئ، نظامه البديع بتوسط العقول المحركة المختلفة بالنوع.

والله عاقل ومعقول معا، ووجدته عن عين وحده؛ إذ الوجود

والوحدة فيه ليسا زائدين عن الذات . والله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات
فذااته منزهة عن كليهما ، ومع ذلك فان العلم الالهي هو الذي يوجد العالم
ويحيط به . والله هو المبدأ والصورة الأولى ، والغاية لكل شيء ، وهو نظام
العالم ، وتلتقى جميع الأضداد .

وأما الموجودات العقلية فانها مراتب بعضها فوق البعض الآخر ،
وهي عقول مفارقة غير مادية لا تقبل الانتقال . ولكل منها فلكه الخاص
به ، وكلما ابتعدت عقول الأفلاك عن المبدأ لأول كلما قلت بساطتها . وهذه
العقول تعقل ذاتها وتعقل للمبدأ الأول . والعقل الفعال آخر العقول
الكونية وهو عقل واحد متصرف في النوع الإنساني .

فاذا ما انتهت سلسلة العقول الكونية عند هذا الحد تنازلا بدأت مرتبة
الصور العقلية المخالطة للمادة وهي النفس الإنسانية . والنفس عند ابن رشد
كما هي عند أرسطو متعلقة ببدنها تعلق الصورة بالهيولي ، ولكن هذه النفوس
الجزئية غير خالدة فهي تفتي بفناء الجسد ، وبينما نجد أرسطو يؤكد فناء
العقل الهولاني يرى ابن رشد على العكس منه - وانسياقا مع تاسطيوس -
وقد جعل من هذا العقل جوهرأ أزليا فوق طور النفس لا يعتريه الفناء شأنه
في ذلك شأن العقول المفارقة والعقل الفعال . وقد ألحق ابن رشد وظيفة
العقل الهولاني عند أرسطو بما يسميه بالفعل المتفعل الذي يعتبر مجرد استعداد
لنفس ، وهو يوجد في الإنسان ويفني بفناؤه .

على أن العلاقة بين العقل الفعال وهو عقل نوع الإنسان ، والعقل
الهولاني القابل يحيط بها كثير من الغموض ، فلا يمكن أن نحدد أسلوب

التعقل الإنساني بوضوح عن طريق علاقة بين عقليين مفارقين كل منها عقل هو جوهر أزلي . وكيف تتحقق الأريية والمفارقة والخلود لعقل هيولاني ؟

إن موقف ابن رشد بهذا الصدد يتعد كثيرا عن الموقف الأرسطي كما بسطه المعلم الأول في كتاب النفس

ويرى ابن رشد أن تفاوت الأفراد في معرفتهم العقلية إنما يرجع إلى مدى قدرة القابل عند كل منهم لتلقي الصور المعقولة من الفعل العقلي .

٤ - نظرية الاتصال بالفعل الفعال :

كيف يتم إذن الاتصال بين النفس الإنسانية والعقل الفعال ؟ أو بمعنى آخر كيف تحصل النفس على الصور المعقولة .

لقد سبق أن أشار ابن باجه وابن طفيل إلى هذه النظرية قبل ابن رشد،

ويرى ابن رشد أن الاتصال ممكن على هذه الأرض ويرجع إلى طريقين: طريق الإدراك العقلي، وطريق الخدس الصوفي وهو يرفض إمكان الاتصال باتساع الطريق الصوفي الهابط من الذات الإلهية، ويرى على العكس من ذلك أن الاتصال ممكن عن طريق الإدراك العقلي المساعد الذي يبدأ من المحسوس وينتهي إلى الصور المعقولة التي هي فعل محض، وهذا الطريق الأخير ميسور لكل إنسان . وأما اتصال الصور المعقولة بنا فباطل، وتزداد السعادة الإنسانية بزيادة الاتصال .

(٥) خاتمة :

كان لآراء ابن رشد تأثير كبير على محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة اليهود والمسيحيين في الغرب المسيحي وقد تأثر بآرائه القديس

ثوما الاكوينى ، ونشأت رشدية لاتينية تتعصب لآراء الشارح الكبير
وتنتهج منهجه .

ولاشك أن محاولة الفيلسوف اليهودى باردوخ اسبؤزا فى التوفيق بين
الفلسفة والدين، وناويل النصوص الدينية لكى تلتقى مع دواعى النظر العقلى -
لاسيا فى مقاله فى اللاهوت والسياسة إنما ترجع فى جملتها إلى مجهود ابن رشد
وأثره فى هذا المجال .

نصوص مختارة

من آثار ابن رشد

أولا : نصوص من كتاب:

« فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »

... ويتبغى أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعلم العلم الحق ، والعمل الحق : والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هو عليه وبخاصة الشريعة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي.

والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي . وهذه تنقسم قسمين أحدهما أفعال ظاهرة بدنية ، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه . والقسم الثاني أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها . والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة ، وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه .

ولما كان الناس قد أضرَبوا عن هذا الجنس ، وخاضوا في الجنس الثاني ، وكان هذا الجنس أملك بالتقوى ، التي هي سبب السعادة ، سمى كتابه « إحياء علوم الدين » .

وقد خرجنا عما كنا بسبيله فنرجع فنقول : لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق ، وكان التعليم صنفين : تصورا وتصديقا ، كما بين ذلك أهل العلم بالكلام ، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس

ثلاثاً : البرهانية والجدلية والخطابية ، وطرق التصور اثنتان : إما الشيء نفسه ، وإما مثاله ، وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية ، فضلاً عن البرهانية ، مع ما في تعليم الأقاويل البرهانية من العسر ، والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها ، وكان الشرع إنما هو مقصوده تعليم الجميع ، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق ، وأنحاء طرق التصور . ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس ، أعنى وقوع التصديق من قبلها وهي : الخطابية والجدلية ، والخطابية أعم من الجدلية . ومنها ما هي خاصة بأقل الناس وهي : البرهانية ، وكان الشرع مقصوده الأول ، العناية بالأكثر ، من غير إغفال لتنبيه الخواص ، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة ، هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق .

وهذه الطرق هي في الشريعة على أربعة أصناف : (١) أحدها أن تكون - مع أنها مشتركة - خاصة بالأمرين جميعاً ، أعنى أن تكون في التصور والتصديق يقينية ، مع أنها خطابية أو جدلية . وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها ، مع كونها مشهورة أو مطمونة أن تكون يقينية ، وعرض لتأنيبها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها . وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل ، والجاحد له أو المتأول كافر .

٢ - والصنف الثاني أن تكون المقدمات ، مع كونها مشهورة . أو مطمونة يقينية ، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها . وهذا يتطرق إليه التأويل ، أعنى لتأنيبها .

٣ - والثالث عكس هذا ، وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي

قصد إنتاجها نفسها ، وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية . وهذا أيضا لا يطرق إليه تأويل ، أعني لتأنيجه ، وقد يتطرق لمقدماته .

٤ - والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية ، وتكون نتائجها مثالات لما قصد إنتاجه . وهذه فرض الخواص فيها التأويل ، وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها .

وبالجملة فكل ما يتطرق إليه من هذه التأويل لا يدرك إلا بالبرهان ، وفرض الخواص فيه ، هو ذلك التأويل ، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعا ، أعني في التصور والتصديق ؛ إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك . وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق ، أعني إذا كان دليل التأويل أتم إقناعا من دليل الظاهر ، وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية . ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية إلى القوة الجدلية ؛ وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة ، وإن كانت المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالا .

وأما الجمهور الذين لا يقدرُونَ على أكثر من الأقاويل الخطائية ، ففرصهم إمرارها على ظاهرها ، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا .

فاذا الناس على ثلاثة أصناف : (١) صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا ، وهم الخطائيون ، الذين هم الجمهور الغالب ؛ وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق . (٢) وصنف هو من أهل

التأويل الجدلي ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، أو بالطبع والعادة .
(٣) وصنف هو من أهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة . وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل ، فضلاً عن الجمهور ، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها ، وبخاصة التأويلات البرهانية ، لبعدها عن المعارف المشتركة ، أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر . والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر ، وإثبات المؤول ، فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ، ولم يثبت المؤول عنده ، أداه ذلك إلى الكفر ، إن كان في أصول الشريعة . فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ، ولا يثبت في الكتب الخطائية أو الجدلية ، أعنى الكتب التي لا تأويل الموضوع فيها من هذين الجنسيتين ، كما صنع ذلك أبو حامد . ولهذا يجب أن يصرح ويقال في الظاهر — الذي لا إشكال في كونه ظاهراً بنفسه للجميع ، وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم — : إنه متشابه لا يعلمه إلا الله ، وأن الوقف يجب هنا في قوله عز وجل (وما يعلم تأويله إلا الله) (١) . ويمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها مثل قوله تعالى (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) (٢) .

وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه للناس إلى الكفر ، وهو ضد دعوى الشارع ، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في

١ — آية ٧ م سورة آل عمران ٣ .

٢ — آية ٨٥ ك سورة الإسراء ١٧ .

أصول الشريعة ، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا . فانا قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا ، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم المعجبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ، أعنى لا تقبل تأويلا ، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور ، فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة .

فقد تبين لك من هذا ، أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية ، فضلا عن الفاسدة ، والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان ، فأبى أن يحملها ، وأشفق منها جميع الموجودات ، أعنى المذكورة في قوله تعالى : (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال . . .) (١)

ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع ، نشأت فرق الإسلام ، حتى كفر بعضهم بعضا ، وبدع بعضهم بعضا ، وبخاصة الفاسدة منها . فأوات المعزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور ، وكذلك فعلت الأشعرية . وإن كانوا أقل تأويلا ، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شأن وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق ، وزائدآ إلى هذا كله ، أن طرقتهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ، ليسوا فيها مع الجمهور . ولا مع الثواصر ، لكونها ، إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان ، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل ، من عرف شرائط البرهان .

بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية،
فإنها تبيح كثير من الضروريات مثل : ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء
بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسيبات، والصوم
الجوهري، والوسائط. ولقد بلغ تعدى نظارهم في هذا المعنى، على المسلمين
أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي
وضعوها لمعرفة في كتبهم، وهم الكافرون، والضالون بالحقيقة.

ومن هنا اختلفوا، فقال قوم : أول الواجبات النظر، وقال قوم :
الإيمان، أعنى من قبل أنهم لم يعرفوا أى الطرق هي الطرق المشتركة للجميع
التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، وظنوا أن ذلك طريق واحد،
فأخطأوا مقصد الشارع وضلوا وأضلوا. فإن قيل : فإدالم تكن هذه الطرق
التي سلكها الأشعرية ولا غيرهم من أهل النظر، هي الطرق المشتركة التي
الطرق قصد الشارع تعليم الجمهور بها، وهي التي لا يمكن تعليمهم غيرها، فأى
الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه ؟ قلنا : هي الطرق التي ثبتت في الكتاب
العزیز فقط، فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل، وجدت فيه الطرق الثلاثة
الموجودة لجميع الناس، والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة.
وإذا تؤمل الأمر فيها ظهر أنه ليس يلقى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل
من الطرق المذكورة فيه. فمن حرقها بتأويل، لا يكون ظاهراً بنفسه،
أو أظهر منها للجميع — وذلك شيء غير موجود — فقد أبطل حكمتها،
وأبطل فعلها المقصود بإفادة السعادة الإنسانية، وذلك ظاهر جداً من حال
الصدر الأول، وحال من أتى بعدهم. فإن الصدر الأول إنما صار إلى
الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها. ومن
كان منهم وقف على تأويل، لم ير أن يصرح به.

وأما من أتى بعدهم ، فانهم لما استعملوا التأويل ، قلل تقواهم وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقا . فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة ، أن يعمد إلى الكتاب العزيز فيلقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء ، مما كلف اعتقاده ، ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئا ؛ إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه ، أعني ظهوراً مشتركاً للجميع .

فإن الأقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس ، إذا تؤملت ، يشبه أن يبلغ من نصرتها إلى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره ، إلا من كان من أهل البرهان . وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الأقاويل ؛ فإن الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز : (١) أحدها أنه لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها . (٢) والثانية أنها تقبل النصرة بطبيعتها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها ، إن كانت مما فيها تأويل ، إلا أهل البرهان ،

٣ - والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق ، وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ، ولا في مذاهب المعتزلة ، أعني أن تأويلاتهم لا تقبل النصرة ، ولا تتضمن التنبيه على الحق ، ولا هي حق ، ولهذا كثرت البدع .

وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد ، وقدرنا عليه ؛ وإن أنشأ الله في العمر فسئلبت فيه قدر ما يسر لنا منه ؛ فعسى أن يكون ذلك مبدأً من يأتي بعد ، فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرفة

فى غاية الحزن والنالم ، ونخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب
نفسه إلى الحكمة ، فان الأذية من الصديق ، هى أشد أذية من العدو ؛
أعنى أن الحكمة هى صاحبة الثرىعة ، والآنخت الرضىعة ، فالأذية ممن
ينسب إليها أشد الأذية مع ما يقع بينها من العداوة والبغضاء والمشاجرة ،
وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجواهر والغريزة . وقد أذاها أيضا
كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها ، وهى الفرق الموجودة
فيها...

ثانيا . نصوص من كتاب

مناهج الأدلة في عقائد الملة (١)

الفصل الخامس (في معرفة أفعال الله)

ونذكر في هذا الفن خمس مسائل فقط .

المسألة الأولى : في إثبات خلق العالم

المسألة الأولى

في حدوث العالم

إعلم ان الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى . ومخترع له وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه . فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الاستدلال . فإنا بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء . ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع ، وهي الطرق البسيطة . أعني بالبسيطة القليلة المقدمات التي نتجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها . وأما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تبنى على أصول متقنة فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور . فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق ، أعني البسيطة وتناول ذلك على السرح فقد جهل مقصده ، وزاغ عن طريقه وكذلك أيضا لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد . وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك

(١) نشره الدكتور محمد قاسم مع مقدمة مستبصرة وتعقيق علمي ممتاز - الطبعة الثانية

بأقرب الأشياء شهابه ، كالحال في أحوال المعاد . وما لم تكن لهم به حاجة .
إلى معرفته في هذا الجنس عرفوا أنه ليس من علمهم كما قال تعالى في الروح
وإذ قد تقرر لنا هــ ذا الأصل فواجب أن تكون الطريقة في سلكها
الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع .
ووجب إن كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد ، أن يكون الشرع استعماله ،
في تمثيل ذلك ، حدوث الأشياء المشاهدة .

فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك
تعالى فإنه إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق ، هي
طريق العناية وهي إحدى الطرق التي قلنا بأنها الدالة على وجود الخالق
تعالى . وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع
بشكل ما ، وقدر ما ، ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في الشيء
المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير
ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر ، لم توجد فيه تلك المنفعة وعلم على القطع أن لذلك الشيء
صانعا صنعة وذلك وفق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة ، وأنه ليس
يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق . مثال
ذلك أنه إذا رأى إنسان حجرا موجوداً على الأرض ، فوجد شكله بصفه
يتأتى منها الجلوس ، ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره ، علم أن ذلك
الحجر إنما صنعه صانع ، وهو الذي وضعه كذلك وقدرة في ذلك
المكان . وأما متى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن
وضعه في ذلك المكان ، ووجوده بصفه ما ، هو بالاتفاق ، ومن غير أن يجعله
هناك فاعل :

كذلك الأمر في العالم كله ، فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس

والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة ، وسبب الليل والنهار ، وسبب الأمطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس فيها ، وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات ، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو اختلف شيء من هذه الخليفة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا - غلم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات باتفاق ، بل ذلك من قاصد قصده ، ومريد أرادة ، وهو الله عز وجل ، وعلم على القطع أن العالم مصنوع . وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يكن يمكن أن توجد فيه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع ، بل عن الاتفاق .

فأما أن هذا النوع من الدليل قطعى ، وأنه بسيط ، فظاهر من هذا الذى كُتبتاه وذلك أن مبناه على أصلين معترف بها عند الجميع : أحدهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان ، ولوجود جميع الموجودات التي ههنا ، والأصل الثانى : أن كل ما يوجد موافقا ، في جميع أجزائه ، لفعل واحد ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الأصلين ، بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعا ، وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معا : ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع .

وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك بظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق فمنها قوله

تعالى : « ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا (١) » إلى قوله « وجنات
العافا (٢) » فان هذه الآية إذا تؤملت وجد فيها التبين على موافقة أجزاء العالم
لوجود الإنسان ، وذلك أنه ابتداء فنيه على أمر معروف بنفسه لنا ، معشر
الناس الأبيض والأسود ، وهو أن الأرض خلقت بصفة بتأتى لنا المقام
عليها ، وأنها لو كانت متحركة « أو بشكل آخر غير شكلها ، أو فى موضع
آخر غير الموضع الذى هى فيه ، أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن توجد فيها ولا
أن نخلق عليها وهذا كله محصور فى قوله تعالى « ألم نجعل الأرض مهادا (٣) . »
وذلك أن المهاد بجمع الموافقة فى الشكل والسكون . والوضع ، وزائدا إلى
هذا معنى الوثارة واللين . فما أعجب هذا الإعجاز وأفضل هذه الاستعارة
وأغرب هذا الجمع وذلك أنه قد جمع فى لفظ « المهاد » جميع ما فى الأرض
من موافقتها لكون الإنسان عليها . وذلك شئ قد تبين على التمام للعلماء فى
ترتيب من الكلام طويل ، وقدر من الزمان غير قصير ، والله يختص برحمته
من يشاء وأما قوله تعالى ، والجبال أوتادا « فانه به بذلك على المنفعة
الموجودة فى سكون الأرض من قبل الجبال ، فانه لو قدرت الأرض أصغر
مما هى ، كأنك قلت دون الجبال لترعزت من حركات باقى الاستقصات
أعنى الماء والهواء . ولزلزلت وخرجت عن موضعها . ولو كان ذلك كذلك لهلك
الحيوان ضرورة . فاذا موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم نعرض
بالاتفاق ، وإنما عرضت عن قصد قاصد وإرادة مريد . فهى ضرورة
مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التى قدرها لوجود

(١) ٧ ك سورة البنا ٧٨

(٢) ١٦ ك سورة البنا ٧٨

(٣) سورة البنا آية ٦

ما عليها من الموجودات ثم نبه أيضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان. فقال تعالى: «وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا»^(١) يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التي ههنا من حرارة الشمس. وذلك لو لا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس، وهو الحيوان والنبات. فلما كان اللباس قد بقي من الحر، مع أنه سترة وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سماه الله تعالى لباسا وهذا من أبداع الاستعارة وفي الليل أيضا منفعة أخرى للحيوان وهو أن نومه فيه يكون لمكان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس إلى ظاهر البسطن الذي هو في اليقظة. ولذلك قال تعالى: «وجعلنا نومكم سباتا»^(٢) أي مستغرقا من قبل ظلمة الليل. ثم قال تعالى: «وبنينا فوقكم سبطا شادا وجعلنا سراجا وهاجا». فعبّر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها، وعن معنى الاتقان الموجود فيها والنظام والترتيب، وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفر عنها، ولا يلحقها من قبلها كلال، ولا يخاف أن تنخر، كما تنخر السقوف والمباني العالية، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى «وجعلنا السماء سقفا محفوظا»^(٣) وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها، لوجود ما على الأرض وما حولها، حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السارية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض فضلا عن أن تقف كلها. وقد زعم قوم أن التفخ في الصور الذي هو سبب الصعقة هو وقوف الفلك ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الأرض، فقال

(١) نفس السورة آية ١٠

(٢) نفس السورة آية ٩

(٣) ٢٢ ك سورة الأنبياء ٢١

تعالى « وجعلنا سراجا وهاجا (١) . وإنما سماها سراجا لأن الأصل هو الظلمة والضوء طارىء على الظلمة . كما أن السراج طارىء على ظلمة الليل ولو لا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره بالليل ، وكذلك لو لا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها ، لأنها أشرف منافعها وأظهرها . ثم نبه تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر ، وأنه إنما يزل لمكان النبات والحيوان ، وأن نزول المطر بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن أن يعرض على الاتفاق ، بل سبب ذلك العناية بما ههنا ، فقال تعالى : « وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا . »

والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى : ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا ، وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتا (٢) . ومثل قوله تعالى : « الله الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء (٣) » ولو ذهبنا لنعدد هذه الآيات وتفصل ما نبهت عليه من العناية التي ندل على الصانع والمصنوع ، لما وسع ذلك مجلدات كثيرة . وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب . ولعلنا ، إن أنسأ الله في الاجل ، ووقع لنا فراغ ، أن نكتب كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز .

وينبغي أن نعلم أن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال

(١) سورة البنا آية ١٣

(٢) آية ١٥ ك سورة نوح ٧١

(٣) آية ٢٢ م سورة البقرة ٢

التي زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه . وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ، ولكن من قبل الجواز (أى) من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها . فانه إن كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم . وذلك أنه إن كان يمكن - على زعمهم - أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه ، كوجودها على ما هي عليه ، فليس هنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التي امتن الله عليه بخلقها ، وأمره بشكره عليها . فان هذا الرأي الذي يلزمه أن يكون إمكان خلق الإنسان جزءاً من هذا العالم كامكان خلقه كل الخلاء مثلاً الذي يرون أنه موجود ، بل الإنسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقاً آخرى ، ووجد عند فعل الإنسان وقد يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر يخالف بالحد والشرح لهذا العالم ، فلا تكون نعمة ههنا يمتن بها على الإنسان ، لان ما ليس بضرورى ، ولا من جهة الفضل في وجود الإنسان فالإنسان مستغنى عنه . وما هو مستغنى عنه فليس وجوده بانعام عليه . وهذا كله خلاف في نظر الناس .

وبالجملة ، فكما أن من أنكر وجود المسببات مترتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم ، فقد جحد الصانع الحكيم . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وقولهم « إن الله أجرى العادة به - هذه الأسباب ، وأنه ليس لها تأثير في

المسببات باذنه، أقول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها، لأن
النسببات إن كان يمكن إن توجد من غير هذه الأسباب، على حد
ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فأى حكمة فى وجودها عن هذه
الاسباب وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة
أوجه :

إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار مثل كون
الإنسان متغريا متغريا به باتجار ؟

وإما أن يكون من أجل الأفضل أى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم،
مثل كون الإنسان له عينان ،

وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ، ولا من جهة الاضطرار ،
فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير مقصد ، فلا تكون
هنالك حكمة أصلا ، ولا تدل على صانع ، بل إنما تدل على الاتفاق . وذلك
أنه إن كان مثلا ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا
ولا من جهة الأفضل فى الإمساك الذى هو فعلها وفى احتوائها على جميع
الاشياء المختلفة الشكل ، وموافقتها لإمساك آلات جميع الصنائع فوجود
أفعال اليد هو عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق . ولو كان
ذلك كذلك لكان لافرق بين أن يخص الإنسان باليد أو بالحافر أو بغير
ذلك . مما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله .

وبالجملة منى رفعا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على
القائلين بالاتفاق ، أعنى الذين يقولون لاصانع ههنا ، وإنما جميع ما حدث
فى هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية ، لأن أحد الجائزين هو أحق أن

يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار . وذلك أنه إذا قال الأشعري
إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصا فاعلا
كان لا أولئك أن يقولوا إن وجود الموجودات على أحد الجائزين أو
الجائزات هو عن الاتفاق إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب ،
والذي يكون لغيره ولا سبب هو عن الاتفاق ، إذ كنا نرى أشياء كثيرة
تحدث بهذه الصفة، مثل ما يعرض للأسطقات أن تخرج امتزاجا ما بالاتفاق
فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما، ثم تخرج أيضا
امتزاجا آخر، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما ، ثم
تخرج أيضا امتزاجا آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجودا
آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق .

وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام
لا يمكن أن يوجد اتقن منه ولا أنتم منه . وإن الامتزاجات محدودة
مقدرة ، والموجودات الحادثة منها واجبة . وإن هذا دائما لا يتحول لم يمكن
أن يوجد ذلك عن الاتفاق لأن ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة .
وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى «... صنع الله الذي أتقن كل شيء» (١) .
وأي اتقن أن يكون ليت شعري، في الموجودات إن كانت على الجواز ؟
لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده . وإلى هذا الإشارة بقوله
« ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع للبصر هل ترى من فطور » (٢) .

(١) آية ٨٨ ك سورة النحل ٢٧ .

(٢) آية ٣ ك الملك ٦٧ .

وأى تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه ؟ ولعل تلك الصفة المدومة أفضل من الموجودة فمن زعم مثلاً أن الحركة الشرقية لو كانت غربية ، والغربية شرقية ، لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة العالم فقد أبطل الحكمة . وهو كمن زعم أنه لو كان اليمين من الحيوان شمالاً ، والشمال يميناً لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة الحيوان فان أحد الجائزين كما يمكن أن يقال فيه إنما وجد ، على أحد الجائزين ، من فاعل مختار ؛ كذلك ممكن أن يقال إنه إنما وجد عن فاعله ، على أحد الجائزين بالاتفاق ، إذ كنا نرى كثيراً من الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق .

انتهى الكتاب بحمد الله

فهرس

تصدير الكتاب

صفحة

تمهيد ٣

التسيم الأول

(للدكتور : عل سامي التشار)

في علم الكلام والتصوف

الباب الأول

في العلم الانساني ٩

الفصل الأول

١١	في العلوم وأصنافها
١١	في الفكر الانساني
١٢	فصل في أن علم الحوادث العقلية إنما يتم بالفكر
١٤	فصل في العقل التجريبي
١٦	فصل في علوم البشر وعلوم الملائكة
١٨	علوم الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام)
١٩	الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب

صفحة

٢٠ تعمل في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري

الفصل الثاني

٢٢ تصنيف العلوم

٢٤ علوم القرآن من التفسير والقراءات

٢٧ علوم الحديث

٣٣ علم الفقه وما يتبعه من القرائن

٣٩ أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والمخلافات

الفصل الثالث

٤٥ في أصناف المدرسين للغيب من البشر

الفصل الرابع

٦٤ علم الكلام

٧٩ تعليقات

الفصل الخامس

الفرق الإسلامية

١٠٧ فرق المعتزلة

١١١ فرق المخوارج

١١٣ الروافض

صفحة									
١١٩	الكيسانية
١٢٢	الكرامية
١٢٢	الجبرية
١٢٣	المرجئة
١٢٤	أصول الصوفية
١٢٦	ذكر بعض الفرق الإسلامية

الفصل السادس

١٣٥	علم التصوف
-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	------------

الفصل السابع

في التصوف

١٥٠	نصوص من الرسالة القشيرية
١٩٣	باب التوكل
٢٠٣	باب الرضا
٢٠٨	الفتوة
٢١٣	الولاية
٢١٧	باب التوحيد
٢٢٢	باب المحبة
٢٣٢	باب الشوق
٢٣٦	باب في السماع
٢٦٠	فصل في اعتقاد هذه الطائفة في الأصول

القسم الثاني

الفلسفة الإسلامية

شخصياتها - ومذاهبها

(الدكتور : محمد علي أبو ديان)

صفحة

٢٨٩	مشكلة الفلسفة الإسلامية
٣٠٥	المنهج في دراسة النصوص

الفصل الأول

٣٠٧	الكندي
٣٠٨	آثار الكندي الفلسفية
٣١٠	حقيقة الفلسفة عند الكندي
٣١٣	فلسفة الكندي
نصوص مختارة من آثار الكندي الفلسفية							
٣٢٣	أولا : من كتاب الكندي « إلى المعتصم بالله »
٣٤٥	ثانيا : من رسالة الكندي « في حدود الأشياء ورسومها »
٣٥٤	ثالثا : من رسالة الكندي « في وحدانية الله وتناهي جرم العالم »
٣٥٩	رابعا : من رسالة الكندي « في العقل »
٣٦٢	تعليقات

صفحة							
...	ثانيا : الفلسفة الطبيعية
٤٧٧	العلم الطبيعي
٤٨٥	النفس
٥١٥	ثالثا : الالهيات
٥٢٩	التصوف عند ابن سينا
٥٣٥	تصوص مختارة من اثار ابن سينا الفلسفية
٥٣٧	أولا : من كتاب « الاشارات والتبهيات »
٥٨١	ثانيا : رسالة في « أقسام العلوم العقلية »
٥٩٢	ثالثا : رسالة في « إثبات النبوات »
٦٠١	رابعا : رسالة في « الزيارة »
٦٠٥	خامسا : رسالة في « القضاء والقدر »
٦٢٣	سادسا : رسالة في « حى بن يقظان »
٦٣٢	سابعا : رسالة في « الطير »
٦٣٧	ثامنا : رسالة في « للعشق »
٦٣٩	الفصل الأول في ذكر سريان قوة العشق
٦٤٢	« الثانى في ذكر وجود العشق
٦٤٤	« الثالث في وجود العشق في الصورة النباتية
٦٤٥	« الرابع في ذكر عشق النفوس الحيوانية
٦٤٨	« الخامس في عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان
٦٥٣	« السادس في ذكر عشق النفوس الإلهية

صفحة

٦٥٧ الفصل السابع في خاتمة الفصول

الفصل الرابع

٦٦١ أبو حامد الغزالي

آراء الغزالي الفلسفية

٦٨٨ الله : ذاته وصفاته وأفعاله

٦٩٥ العالم

٦٩٨ الإنسان

٧٠٧ نظرة مجملة حول آراء الغزالي

نصوص مختارة من آثار الغزالي الفلسفية

أولا : مقاصد الفلاسفة

٧٠٩ الفن الثاني : الالهيات

٧١١ المقالة الثانية : في ذات واجب الوجود ولوازمه

٧١٣ د الثالثة : في صفات الأول

٧١٥ د الخامسة : في كيفية وجود الأشياء من المبدأ الأول

... ... الفن الثالث : الطبيعيات

٧٢١ المقالة الخامسة : ما يفيض على النفوس من العقل الفعال

ثانيا : تهافت الفلاسفة

٧٢٥ القسم الثالث

الفصل الخامس

٧٣١ أبو البركات البغدادي

صفحة

٧٣١	١ - حياته وآثاره
٧٣٢	٢ - مذهبه ونقده لابن سينا
٧٣٦	٣ - مشكلة الألوهية
٧٣٩	٤ - نقد مذهب الصدور عند ابن سينا
٧٤٨	٥ - نظرية أبي البركات البغدادي في المخلق المتعدد الأبعاد
٧٥١	٦ - النفس الإنسانية وقواها
٧٥٨	٧ - نظرية أبي البركات في العالم الملائكي
	أ - الجواهر الروحية الملائكية
٧٥٩	ب - هل الملائكة هي مثل أفلاطون
٧٦١	ج - الوجود في صورته الملائكية

نصوص مختارة من كتاب المعتبر في الحكمة

الجزء الثاني من العلم الطبيعي

٧٦٧	الفصل السادس : في الإدراكات والمعارف الإنسانية وتحقيقها
٧٧١	الفصل السابع : في تصفح ما قيل في البصر والإبصار بالشعاع
٧٧٨	فصل في وحدة النفوس الإنسانية
٧٨٩	الفصل العشرون : في تعرف العلة أو العلل الفاعلية للنفوس الإنسانية
	د الثاني والعشرون : في أن مدرك العقليات والحسيات فينا
٧٩٧	واحد بعينه
	الفصل الثالث والعشرون : فيما يقال من العقل بالقوة والفعل وفي
٨٠٦	الفصل الفعالي

صفحة

الفصل التاسع والعشرون . في حال النفوس الإنسانية بعد مفارقة	
الأبدان	٨١٤
الجزء الثالث (الإلهيات)	
الفصل السابع عشر : في كيفية علم الله تعالى ومعرفة بالأمور ...	٨٢٢

الفصل السادس

السهروردي الإشراقي	٨٢٨
نصوص مختارة من مؤلفات السهروردي	
أولا : الغربة الغريبة	٨٣٣
ثانيا : حكمة الإشراق	٨٤٠
المقالة الثانية : في ترتيب الوجود	٨٤٦

الفصل السابع

أبو الوليد بن رشد	٨٦٠
نصوص مختارة من آثار أبو رشيد	٨٧١
نصوص من كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة	٨٧٩
فهرست المطبوعات	٨٨٩



Bibliotheca Alexandrina



0656134